

ANUARUL SOCIETĂȚII PRAHOVENE DE ANTROPOLOGIE GENERALĂ

**nr. 3
2017**

**CENTRUL
JUDEȚEAN
DE CULTURĂ
PRAHOVA**



ANUARUL SOCIETĂȚII PRAHOVENE
DE ANTROPOLOGIE GENERALĂ

**ANUARUL
SOCIETĂȚII PRAHOVENE
DE ANTROPOLOGIE
GENERALĂ**

Număr special dedicat jurnalului

Coordonator
Sebastian Ștefănuță

Anul 3 • numărul 3

PLOIEȘTI • EDITURA MYTHOS • 2017

Editat de
Centrul Județean de Cultură Prahova,
cu sprijinul
Consiliului Județean Prahova

Issued by Prahova County Cultural
Centre,
with the aid of
Prahova County Council, Romania



Ploiești, Str. Erou Călin Cătălin nr.1, cod poștal 100066

Tel., fax: 0244 545041

E-mail: centrulculturiiprahova@yahoo.com

Site: www.cjcph.ro

www.facebook.com/centruljudeteandeculturaprahova/

ISSN 2458-0848

ISSN-L 2458-0848

Coperte și tehnoredactare: Mihai Vasile

Redactor: Emilia Vasile

Noiembrie 2017, 300 exemplare

Sebastian Ștefănuță

seb_filozof@yahoo.com

Cuvânt înainte

Așa cum anunțam în numărul precedent (Ștefănuță, 2016b: 5, nota 2), cel de-al treilea număr al *Anuarului societății prahovene de antropologie generală* se constituie ca număr tematic, dedicat *jurnalului*. O temă generoasă, dacă e să luăm în considerare inventarul speciilor jurnalului: intim, de călătorie, științific etc. Ne așteptam de aceea la variate și multiple contribuții, cu legătură directă sau indirectă cu tema propusă, lucru care s-a și întâmplat: cititorul va descoperi că, dintre cele optsprezece contribuții¹ la anuarul de față, douăsprezece sunt contribuții la temă, cele mai multe cu abordare directă, constituind o primă parte în structura anuarului. Cea de-a doua parte a lui reunește contribuțiile cu abordarea indirectă a temei precum și o serie de texte pe teme diferite, ordinea dispunerii lor în anuar ținând pe cât posibil principiul învecinării tematice. Totul într-o îmbinare armonioasă a „academicului” cu „non-academicul”, demonstrându-se încă o dată că atunci când curiozitățile epistemice sunt duse până la capăt cu dăruire și onestitate, astfel de „granițe” se șterg de la sine.

Atât numărul contribuțiilor, dar și al autorilor lor, depășește cu mult pe cel din tomurile precedente. Acest lucru considerăm a fi un indicator al interesului pe care anuarul prahovean a ajuns să-l stârnească în rândul posibililor contributory, stimulat poate și de generozitatea temei. Iar dacă unele promisiuni au rămas neonorate, aceasta s-a întâmplat mai degrabă pe fondul unor presante și consumatoare de timp și energie constrângeri cotidiene, care au determinat imposibilitatea practică a onorării lor.

În ceea ce privește autorii, majoritari sunt cei care, prin cordoane de naturi diferite, sunt legați de județul Prahova. Firesc, de vreme ce vorbim de un „anuar prahovean”. Dar numărul

¹ Douăzeci și una, dacă luăm în considerare faptul că trei dintre ele au și variante în engleză.

membrilor grupului informal prahovean de antropologie generală² este sporit cu afluxul unor membri atât din alte județe ale țării³, dar și din afara granițelor României (prin contribuția Elenei Ghrobanopulu din Grecia, a Silviei-Diane Șolkotović din Serbia și a lui Jonathan Hemmings, din Anglia). Sperăm ca în viitor afluxul membrilor din alte state (corespunzătoare în special zonei balcanice) să fie din ce în ce mai intens.

Vom încerca o sumară trecere în revistă a celor două părți astfel încât, încă din cuvântul introductiv, cititorul să aibă o imagine generală asupra tuturor contribuțiilor, ceea ce-i va ușura efortul de alegere a textelor pentru lectură.

*

Cum menționam, contribuțiile directe la tema jurnalului sunt reunite în prima dintre cele două părți care constituie structura anuarului curent. Întrucât vorbim de o revistă în care primează interesele de cunoaștere, apare ca firească întrebarea privind valoarea cognitivă a textelor grupate în această primă secțiune. Textele, cu excepția celui de debut, pot fi împărțite la rândul lor în două categorii: trei alcătuind o primă categorie rezultate și elaborate ulterior pe baza unor însemnări de teren etnografic, și următoarele șase, ca fiind jurnale propriu-zise. Indiferent de modul lor de elaborare, suntem de părere că au o valoare cognitivă *para-științifică* (*idem*, 2015: 11). Totuși, dacă ar fi să luăm ca referință doar antropologia socio-culturală și unele tendințe în sânul ei care practic anulează distanța dintre subiectul și obiectul cunoașterii (Geană, 1997: 77-79), valoarea cognitivă a scrierii jurnalistice ar depăși cu mult pragul para-științific. Complexitatea relației dintre subiect și obiect în cunoașterea omului, imposibilitatea formulării unor rețete ale obiectivității științifice într-o astfel de încercare, a adus antropologia ultimelor decenii aproape de fenomenologie. Poate că lectura unor jurnale sau a unor scrieri de categorii învecinate convinge cel mai mult de inevitabilitatea unei astfel de apropieri. Prin aceasta,

² Apartenența la acest grup, repetăm de fiecare dată, nu creează niciun fel de drepturi sau obligații în sensul juridic al cuvântului, grupul însuși neavând personalitate juridică. Un fel de apartenență cu titlu pur onorific. O apartenență în baza unui orizont de preocupări și atât. Se va naște de aici poate un fel de tendință sau școală în cultura română, guvernată de spiritul antropologic? Așa cum ne exprimam părerea la lansarea primului număr al *Anuarului societății prahovene de antropologie generală* (Ștefănuță, 2016a: 22), semnele sunt că nu. Deși se poate spune fără dubii că acest spirit antropologic planează de multă vreme asupra orașului Ploiești, tendințele, atât la nivelul instituțiilor, cât și al persoanelor, sunt (încă) centrifuge.

³ Dacă menținem referința la județ ca unitate administrativă.

dobândirea certitudinii că scrierea jurnalistică depășește pragul para-științific. Lectura textelor arondate primei părți credem că va fi de ajuns în sprijinul acestei impresii epistemice.

Ca text de deschidere, reflecțiile Serenelei Ghițeanu despre *ontologia* jurnalului intim par a fi cele mai potrivite. Este vorba de reflecții cu privire la originea, obiectul, motivele, contextele sociale și viitorul acestui tip de scriere de consemnare a vieții private. Este sigur că mutarea jurnalului intim în spațiul virtual, sub forme precum *blogul* (sau *facebookul*), capătă aspectele unei mutații ontologice, de vreme ce „altădată destinat câtorva apropiați, jurnalul tinde să devină, prin blog, *contrariul* său, adică un loc de expunere / exhibare personală” (*subl. ns., S. Ș*).

Cele trei texte care urmează aparțin categoriei de scrieri *post-factum*, elaborate având ca sursă însemnări de teren aferente unor cercetări desfășurate poate cu zeci de ani în urmă (cum este textul lui Marin Constantin). Comparația care ne vine în minte este cu Claude Lévi-Strauss, al cărui volum de memorii antropologice, *Tropice triste*, fusese scris la depărtare de mulți ani de expediția în Brazilia (Lévi-Strauss, 1968: 19). Pentru textele Ioanei-Ruxandrei Fruntelată și Corinei Matei comparația este totală,⁴ atât prin căutarea unor efecte literare, dar și prin natura reflecției asupra realei activități desfășurate de cercetător în teren care, dacă ar fi revelată ca atare în rapoartele de cercetare, ar avea ca efect decredibilizarea demersului antropologic (Okely, 2014: ix). Cu toate acestea, considerăm că este firesc ca realitatea din teren să fie alta decât cea sugerată în interiorul instituțiilor de cercetare; *omul* nu este un obiect de cercetare pasiv care abia așteaptă să fie întors pe toate părțile.⁵ Atenția cititorului este reținută și de exercițiul empatic practicat de ambele autoare, dar și de efortul lor de a menține o neutralitate epistemică, amintind – de data aceasta – de Sigfried F. Nadel. Conform antropologului austriac, capacitățile empatice reprezintă trăsături de personalitate esențiale pentru un antropolog, dar nu până la punctul în care acesta este prea „impresionabil” (Nadel, 1956: 19). În cazul textului lui Marin Constantin, comparația este doar parțială, preocupat cum este – în părțile de început și de încheiere – de relevanța teoretic-metodologică a jurnalului etnografic, dar și de expunerea – în părțile intermediare – a detaliilor concrete ale desfășurării unei cercetări de teren în satul Tilișca, din zona etnografică a Mărginimii Sibiului, cu scopul întocmirii genealogiilor corespunzătoare acestui sat. Ca în orice jurnal

⁴ Titlul textului Corinei Matei, „Comice triste”, susține pe deplin comparația.

⁵ Lucrul nu se întâmplă nici măcar în situațiile în care raportul de putere între cercetător-cercetat este în totalitate în favoarea primului. Deși Bronislaw Malinowski avea de partea sa toate atributele puterii coloniale, participarea sa la *kula* – expediția inter-insule în scop de schimburi ceremoniale – i-a fost refuzată de nativii Arhipelagului Trobriand (Malinowski 1987 [1922]: 479; 1989 [1967]: 253).

etnografic însă, fie el și reconstituit, găsim și referințe la “*imponderabilia of actual life and typical behavior*” (Malinowski, 1987 [1922]: 20), în buna tradiție malinowskiană.

Următoarele șase texte sunt jurnale sau fragmente de jurnale la modul propriu, cu consemnări adică în imediata vecinătate temporală a producerii evenimentelor. Dintre acestea, primele patru sunt jurnale corespunzătoare terenului (mai bine zis, terenurilor) unei singure cercetări. Este vorba de o cercetare în care obiectivul principal este acela de a stabili semnificația locului de origine în etnicitatea unor populații balcanice actuale cu un trecut supus proceselor de schimb populațional între statele din această regiune în prima jumătate a secolului al XX-lea. Primul dintre jurnale (al Anișoarei Ștefănuță) poate fi caracterizat ca *jurnal de context*, al doilea (al lui Sebastian Ștefănuță) ca *jurnal tematic*, în timp ce următoarele două texte reprezintă jurnale de teren la libera opțiune a autorului, cele două autoare (Elena Dudău și Cristina-Ioana Gherghe) implicate fiind în această cercetare de pe pozițiile adâncirii traseelor formative în etnologie. Cu această ocazie, intenționăm să inițiem o metodă de înregistrare și primă prelucrare a datelor de teren antro-po / etnologic, bine adaptabilă lucrului în echipe mici, respectiv *întocmirea unor jurnale alternative*, ale cărei puncte de sprijin principale să fie jurnalul tematic și jurnalul de context.

Cel de-al cincilea text al celei de-a doua categorii instanțiază una dintre cele două contribuții – alături de textul următor – fără de care tabloul scrierilor jurnaliere din volumul de față ar fi fost incomplet: contribuții la subcategoria jurnalului *intim*. Bogdan-Costin Georgescu selectează dintr-o scriere de lungă întindere acele pagini a căror amprentă antropologică este evidentă. Rezultatul? Un mini-tratat de antropologie teologic-creștină, o altă „expediție în căutarea Arhe-Chipului”, dacă ar fi să parafrazăm titlul unui alt jurnal publicat în volum nu de mult de autor (Georgescu, 2012).

Secțiunea se încheie cu fragmentele de jurnal (auto)biografic selectate și expuse în premieră aici de Gheorghiuță Geană. Cititorul va sesiza imediat că nu e vorba doar de o scriere cu amprentă antropologică, ci de o scriere cu valoare de document pentru însăși istoria antropologiei sociale și culturale românești, știință căreia autorul i-a dedicat aproape întreaga sa carieră profesională. O antropologie care, odată cu participarea autorului la primele conferințe ale European Association of Social Anthropologists, și-a făcut definitiv intrarea în rândurile antropologiei internaționale. O intrare deloc comodă, dacă ar fi să judecăm după fragmentul de jurnal corespunzător conferinței de la Praga. Condițiile acestei integrări par a fi fost experiate însă și de alți specialiști socio-culturali veniți din țări tocmai eliberate de povara comunistă (Podoba, 2007: 28-29). Tot valoare documentară au și fragmentele despre frământările din cotidianul unor

evenimente precum comemorarea lui Mircea Eliade, sau despre întâlniri cu Constantin Noica, Edgar Papu, Zoe Dumitrescu-Bușulenga – nume care pentru cititorul de astăzi sunt de aflat doar căutându-le în panteonul istoriei culturale naționale.

Indiferent de impresia dobândită de cititor după lectura scrierilor jurnaliere aferente primei părți în ceea ce privește valoarea lor cognitivă, un lucru este de remarcat: nu seamănă una cu alta. Această diversitate nu are ca sursă doar tipul de scriere jurnaliere ținut de autor; chiar și în cadrul aceluiasi tip, diferențele constatate sunt semnificative, întrucât orice scriere de acest fel poartă marca *personalității* autorului. A încerca să-i îndepărtezi această marcă ar însemna să-i surpi fundamentul ontic. Referitor la acest fapt, este o întrebare dacă nu cumva *orice* scriere – chiar și scrierile „științifice” –, imprimată cum este mai mult sau mai puțin de personalitatea autorului, este de fapt o scriere jurnaliere. Invers, înțelegerea acestei personalități pe calea modului de dezvoltare care îi este propriu, diaristic, poate avea o mare însemnătate pentru a înțelege adecvat o operă, fie ea științifică, artistică sau de altă natură. Aceasta întrucât „pe când personalitatea unui om de știință nu este necesar să aibă o influență directă asupra selecției și tratării problemelor, este sigur (*it must*) că îi influențează activitatea în alte moduri mult mai subtile” (Firth, 1989 [1967]: xi). Cu convingerea că „prin cunoașterea omului așa cum a trăit el și simțit, suntem într-un contact mai apropiat cu munca sa și avem o mai bună înțelegere a ei”,⁶ Valleta Malinowska (1989 [1967]: ix) a decis publicarea jurnalului intim pe care B. Malinovski l-a ținut în timpul campaniilor sale de teren în extremitatea estică a Noii Guinee și în insulele învecinate între anii 1914-1918. O decizie luată în ciuda controverselor de care era conștientă că publicarea jurnalului urma să le stârnească.

Cu constatările din fragmentul precedent, putem caracteriza prezentul număr al anuarului prahovean închegându-se ca număr de *antropologie a jurnalului*. O temă la care posibil să revenim în viitor, mai ales că, legat strict de antropologia socio-culturală, exploatarea valențelor acestui, până la urmă, *instrument* de cercetare se află încă în stadiu incipient. Fenomen nefiresc, gândindu-ne că nu există mijloc mai adecvat de a recupera în cabinet terenul în integralitatea lui. Fenomen explicabil însă, tentați cum suntem de glasul de sirenă al teoriei, doar astfel rațiunea cunosătoare găsindu-și liniștea. A uita de teren însă, în particularitatea lui, înseamnă să uiți de

⁶ Sau, mai mult decât atât, cum citim într-unul dintre fragmentele de jurnal expuse în prezentul volum (p. 151) de Gheorghiu Geană, „... există personalități a căror viață și operă se integrează atât de bine unei discipline științifice, încât nu poți cuprinde acea disciplină fără să cunoști personalitatea respectivă”, aluzie făcându-se la Francisc I. Rainer.

oameni, ceea ce ar însemna să desfășori o știință a omului din care se îndepărtează chiar obiectul acestei științe. O știință poziționată perpetuu în orizontul lui „era să fie” (Noica, 1978: 34-37).

*

Miscelaneul, în cea de-a doua parte, cuprinde nu doar texte pe diverse teme, dar și cu diverse stiluri discursive: articol științific, eseu, raport etc. De fapt, tot atâtea perspective din care obiectul unei „științe a omului” poate fi în mod adecvat abordat, fără ca vreuna să-l poată epuiza. Nici nu ar fi posibil; ar însemna încercarea de a epuiza obiectul unui „veritabil imperiu al cunoașterii”, cum pe bună dreptate antropologia a fost caracterizată (Geană, 2006: 211).

În debutul părții secunde întâlnim contribuțiile a doi cercetători de la Institutul de Antropologie „Francisc I. Rainer” al Academiei Române, institut colaborator apropiat al anuarului prahovean dacă ținem seama atât de contribuțiile din numărul curent, cât și de cele din numărul precedent. Prima dintre ele, „*Annuaire Roumain d'Anthropologie*: despre universul tematic al unei reviste antropologice românești”, semnată de Marin Constantin, instanțiază o privire generală asupra unei reviste care a depășit o jumătate de secol, revistă-sinteză pentru activitatea din ultimii cincizeci de ani a acestui institut. Un institut organizat pe trei departamente, paleoantropologie, antropologie biologică și antropologie socială și culturală⁷. Inspirată este adăugarea unei vaste bibliografii, din a cărei parcurgere cititorul poate dobândi o imagine rapidă asupra preocupărilor multiple de cercetare din acest răstimp. Cea de-a doua contribuție, a Adinei Baci, „Aspecte ale antropologiei biomedicale bucureștene”, reprezintă un raport legat de activitățile și proiectele actuale din cadrul Compartimentului de antropologie biomedicală, fațetă sub care se desfășoară astăzi antropologia fizică în cadrul institutului menționat. Gama de preocupări a acestui compartiment este fascinantă: boli, nutriție, adicție, îmbătrânire, sănătate și stil de viață etc., de fapt cercetare și încercare de furnizare a unor soluții pentru ameliorarea unor probleme cu care omul contemporan, ca organism bio-psiho-cultural, se confruntă.

Urmează articolul lui Marian Nuțu Cîrpaci, „Țigani, o categorie socială etnic neomogenă”, una dintre contribuțiile care ating indirect tema propusă. Observațiile francezului F. G. Laurençon, profesor de franceză și latină în București în al treilea deceniu al secolului al XIX-lea, coroborate cu observații din scrierile unui celebru călător în Țările Române, Paul de

⁷ Lipsindu-i doar departamentul de antropologie lingvistică pentru a avea o organizare pe modelul tradiției americane (Silverman, 2005: 257).

Alep, prilejuiesc autorului o exegeză istorică la capătul căreia concluzia care se impune este că „în starea de robie numită *țigănie*” – specifică evului mediu dar și începutului modernității românești – vor fi fost nu doar romii, ci și alte grupuri de diverse proveniențe etnice, în special cele la care aspectul rasial era o justificare prin asociere cu un blestem biblic al acestei stări.

Silvia-Diana Šolkotović realizează o scurtă trecere în revistă a „Cercetărilor etnografice în Timocul sârbesc”, subînțelegând, bineînțeles, populația românească din această regiune. Zona, cu bogăție și specific etnografic aparte, nu a beneficiat și de o cercetare pe măsură, cu consecința că nestemate etnografic-folclorice dispar irecuperabil în fiecare zi. Barierele de limbă, naționalismul și comunismul sârbesc sunt unele dintre cauzele acestei situații. Pe acest fond, inventarierea personalităților care au desfășurat cercetări în regiune și a unor studii de referință nu poate fi decât binevenită.

Articolul lui Stelu Șerban, „Minorități discrete și modernizare în Europa de Sud-Est”, reprezintă o contribuție la tema îndelung dezbătută a modelelor națiunii (Smith, 1986: 135-138). Autorul este preocupat de asumarea acestor modele în Europa de Sud-Est, sau a contra-reacției la ele – atât modelele cât și contra-reacția promovate fiind de elitele din capitalele statale – la nivelul *common people*, referite fiind prin sintagmă îndeosebi masele țărănești. În acest cadru, tratează cazul special al populațiilor care au eșuat în proiectul național. Etichetarea lor ca „minorități naționale” ar fi o confirmare a acestui eșec. Mai adecvată ar fi utilizarea conceptului de „minoritate discretă”, diseminată printre *common people*, cu care împărtășește aceeași respingere tacită a „modelelor modernizatoare impuse de elitele din capitala țării”. La cererea autorului, în anuar este inclusă și varianta în engleză a acestui articol.

Trăsăturile principale pe care folclorul ca știință le are de-a lungul secolui al XIX-lea și în prima jumătate a secolului următor în Europa occidentală (în special în Germania) și Grecia sunt expuse de Eleni Ghrobanopulu („Grompanopoulou”, pentru varianta în limba engleză). Fondatorii folclorului elen sunt inspirați de modelul german, de așa-numitul *Volkskunde*,⁸ fără a-l imita întru totul. În constituirea „științei națiunii”, căutau nu atât originea substanței eterne a „sufletului poporului” – considerată deja știută fiind, în antichitatea elenă –, ci acele „supraviețuiri” din mediile rurale elene care să-i ateste continuitatea de-a lungul istoriei. O paradigmă epistemică, așadar, în care sunt combinate curente romantice și evoluționiste. Textul

⁸ Un model care este urmat și de alte provincii și țări din regiune. Slovenia, Croația, Bosnia-Herțegovina, ca provincii ale Imperiului Austriac, Serbia, mai târziu Albania etc. toate urmează modelele austriac și german în tentativa de a descoperi patrimoniul material și spiritual unic al țărănimii preindustriale (Hann, 2013: 7).

„Configurarea istorică a studiilor folclorice de-a lungul secolului al XIX-lea și până la jumătatea secolului al XX-lea în spațiul european și cel elen” este dublat și de varianta lui în limba engleză.

Un adevărat fenomen cultural a avut loc (și, sub o altă formă, continuă încă) timp de trei decenii la Ploiești, cu experimentul teatral intitulat „Teatrul Equinox”, fenomen pus în evidență în paginile prezentului anuar de Dragoș Grigorescu. „Un destin cultural” vizează deopotrivă teatrul, dar și pe Mihai Vasile, regizor, artist și om de teorie teatrală, cu a cărui persoană teatrul se confundă. Interesant este că prin căutarea *autenticității*, *purității*, *libertății* și *simplității* acest teatru iese în afara canoanelor artistice, situându-se în același timp în afara oricărui context politic sau social, în mod fatal întotdeauna nefavorabil. Se ating de fapt corzi antropologice, această atingere fiind și explicit asumată, atât prin derularea unui proiect al „teatrului mitologiei românești”, cât și prin căutările teoretice ale lui Mihai Vasile. Căutări care, în ciuda reținerilor autorului lor, le dorim concretizate în cele din urmă într-un volum de teorie a antropologiei teatrale.

Ultimul text este o alocuțiune rostită de un apropiat al multora dintre membrii societății prahovene de antropologie generală, Jonathan Hemmings, preot ortodox în Lancaster, Anglia, cu prilejul lansării la Ploiești a volumului *Izvoare în deșert*. Ca semn de înaltă prețuire a acestei apropieri, este redată și varianta în limba engleză a alocuțiunii.

Ca și numărul precedent, numărul curent al *Anuarului societății prahovene de antropologie generală* conține și o contribuție sub forma unui documentar video pe suport DVD atașat celei de-a treia coperti – satisfăcând astfel și exigențele *antropologiei vizuale*. Filmul *Încondeierea ouălor la Filipeștii de Pădure*, realizat de Anișoara Ștefănuță, reprezintă o descriere etnografică a încondeierii ouălor într-unul din puținele locuri de atestare a acestui obicei în județul Prahova. Abordarea antropologică este evidentă; realizatoarea nu se mulțumește să descrie doar etapele de încondeiere. Discuțiile purtate cu interlocutoarea în timpul derulării acestor etape încearcă să reconstituie întreg contextul în care se desfășura obiceiul. Privitorul va dobândi impresia unei întâlniri cu Celălalt, îndepărtat însă nu în spațiu, ci în timp (Čapo și Gulin Zrnić, 2014: 96). Acest trecut al încondeierii ouălor pare să fi fost mai degrabă legat de câteva inițiative individuale, necaracterizând o întreagă comunitate, de unde și perisabilitatea obiceiului. Se poate spune că obiceiul este pe cale de dispariție, momentul filmărilor reprezentând una dintre ultimele lui forme de manifestare.

Din lectura acestui „Cuvânt înainte” s-a observat că privilegiate sunt contribuțiile dinspre zona științifică a antropologiei. În măsura în care revista este deschisă tuturor tipurilor de discurs antropologic, ar putea apărea impresia de dezechilibru discursiv. Chiar dacă există acest risc, trebuie menționat că rezultatul la care s-a ajuns este, în cele din urmă, rod al întâmplării. Nu excludem posibilitatea ca – iarăși rezultat întâmplător – într-unul din numerele viitoare majoritatea contribuțiilor să fie din alte domenii de reflecție a omului despre sine însuși.

În încheiere, mulțumim contributorilor pentru efortul depus, efort cu totul voluntar și fără însemnătate în construirea carierelor profesionale⁹, revista nebeneficiind de o cotare științifică sau de altă natură.¹⁰ Cu toate acestea, avem convingerea că acest număr al anuarului antropologic prahovean atinge un nivel al calității compatibil cu al revistelor cu astfel de cotări. Mulțumiri speciale se cuvin instituțiilor gazdă, Editura Mythos, Centrul Județean de Cultură Prahova și Consiliul Județean Prahova, aflate în raport de subordonare. Fără receptivitatea manifestată în cadrul acestor instituții, apariția anuarului ar fi fost multă vreme întârziată.

Pentru realizarea următoarelor numere, contribuțiile dumneavoastră sunt așteptate cu mult interes. Trimiterea acestor contribuții sau anunțarea intențiilor se poate face la adresele cunoscute.¹¹ Acestea fiind spuse, dorim cititorilor o bogată, plăcută și instructivă lectură!

BIBLIOGRAFIE

- Čapo, Jasna și Valentina Gulin Zrnić, 2014, “Croatian Ethnology as Cultural Anthropology at Home”, în *Ethonologia Balkanica*, 17, pp. 95-103.
- Firth, Raymond, 1989 [1967], “Introduction”, în *A Diary in the Strict Sense of the Term*, London: The Athlone Press, “Preface” by Valleta Malinowska, translated by Norbert Guterman, index of native terms by Mario Bick, pp. xi-xix.

⁹ Referirile la formațiile profesionale și ancorările instituționale ale autorilor sunt incluse în texte printr-o notă cu asterisc strict la cererea acestora.

¹⁰ Nu excludem însă ca acest lucru să se întâmple în viitor.

¹¹ seb_filozof@yahoo.com (Sebastian Ștefănuță), respectiv stefanmihaelabogdanana@gmail.com (Bogdan-Costin Georgescu).

- Geană, Gheorghiță, 1997, „Orientări în antropologia culturală postmodernă”, în Cornelia Guja, Diana Daroczi, Ion Oprescu, Matei-Stîrcea Crăciun, *Antropologia în actualitate și perspectivă*, București: Editura Anthropos, pp. 76-81.
- Geană, Gheorghiță, 2006, „Cultura antropologică”, în *Studii și comunicări de etnologie*, tomul XX, serie nouă, Sibiu: Imago, pp. 205-212.
- Georgescu, Bogdan Costin, 2012, *Jurnalul unei generații descătușate. Expediții în căutarea Arhe-Chipului*, Ploiești: Litera Ortodoxă.
- Hann, Chris, 2013, “Introduction: Nation and Nationalism, Societies and Socialism, Fields and Wars”, în Aleksandar Bošković și Chris Hann (eds), *The Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945-1991*, Berlin: LIT Verlag, pp. 1-28.
- Lévi-Strauss, Claude, 1968, *Tropice triste*, București: Editura Științifică, în românește de Eugen Schileriu și Irina Pislaru-Lukacsik.
- Malinowska, Valleta, 1989 [1967], “Preface”, în Bronislaw Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, London: The Athlone Press, “Introduction” by Raymond Firth, translated by Norbert Guterman, index of native terms by Mario Bick, pp. vii-ix.
- Malinowski, Bronislaw, 1987 [1922], *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London and New York: Routledge & Kegan Paul, “Preface” by sir James George Frazer.
- Malinowski, Bronislaw, 1989 [1967], *A Diary in the Strict Sense of the Term*, London: The Athlone Press, “Preface” by Valleta Malinowska, “Introduction” by Raymond Firth, translated by Norbert Guterman, index of native terms by Mario Bick.
- Nadel, Sigfried, 1956, *The Foundations of Social Anthropology*, London: Cohen & West LTD.
- Noica, Constantin, 1978, *Sentimentul românesc al ființei*, București: Editura Eminescu.
- Okely, Judith, 2012, *Anthropological Practice Fieldwork and the Ethnographic Method*, London and New York: Bloomsbury.
- Podoba, Juraj, 2007, “Social Anthropology in East-Central Europe: intellectual challenge or anachronism”, în Chris Hann et al., *Anthropology’s Multiple Temporalities and Its Future in Central and East Europe. A Debate*, Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers, No. 90, Halle / Saale, pp. 28-33.
- Silverman, Sydel, 2005, “The United States”, în Fredrik Barth, Andre Gingrich, Robert Parkin and Sydel Silverman, *One Discipline, Four Ways: British, German, French and American Anthropology*, Chicago and London: University of Chicago Press, pp. 255-347.

- Smith, Anthony D., 1986, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford and New York: Basil Blackwell.
- Ștefănuță, Sebastian, 2015, *Vória Peonía. Jurnalul unei practici formative antropologice de teren*, București: Eikon, 2015.
- Ștefănuță, Sebastian, 2016a, „Alocuțiune la lansarea *Anuarului societății prahovene de antropologie generală*, 2 martie 2016”, în *Anuarul societății prahovene de antropologie generală*, anul 2, nr. 2, Ploiești: Editura Mythos, pp. 21-23.
- Ștefănuță, Sebastian, 2016b, „Cuvânt înainte”, în *Anuarul societății prahovene de antropologie generală*, anul 2, nr. 2, Ploiești: Editura Mythos, pp. 5-12.

Sebastian Ștefănuță

seb_filozof@yahoo.com

Foreword*

As specified in the last number (Ștefănuță, 2016b: 5, footnote 2), the third edition of the *Anuarul societății prahovene de antropologie generală / Yearbook of Prahova County Society for General Anthropology* represents a thematic number, dedicated to the *diary*. A generous theme, if we take into consideration the vast types of diaries: intimate, voyage, scientific, etc. This is why we were expecting varied and multiple contributions, with a direct or indirect connection to the suggested theme, and this actually occurred: the reader will discover that, among those eighteen contributions¹ to the present yearbook, twelve are thematic contributions, most of them with a direct approach, all these making the first part of the yearbook. The second part reunites the contributions that had an indirect approach of the theme and a lot of texts on different themes, their order in the annual being closely related to their main theme contiguity. All in a balanced combination of “academic” and “non-academic”, proving once again that when epistemic curiosities are led till the end with commitment and honesty, these “borders” disappear on their own.

The number of contributions, as well as the number of their authors, is above the numbers of the previous volumes. We consider this to be a signal of the interest that this magazine has managed to rise among the possible contributors, activated maybe by the generosity of the theme. If some engagements remained unsettled, this happened based on some day to day duties that are importunate also time and energy consuming, which determined the practical impossibility of honouring these engagements.

In what concerns the authors, the majority are those that, through links of different natures, are related to the Prahova County. This is obvious, as we are talking about a “Prahova

* Translation from Romanian by Ana Cristina Trăistaru (Ploiești).

¹ Twenty-one, if we take into consideration the fact that three of them have an English version too.

yearbook”. But the number of members of the Prahova informal group for general anthropology² is enhanced with new authors both from other cities of our country³, and from beyond Romanian borders too (by the contributions of Eleni Grombanopoulou from Greece, of Silvia-Diana Šolkotović from Serbia and of Jonathan Hemmings from England). We hope that in the future the afflux of members from other states (mostly corresponding to the Balkan area) to be more and more intense.

We will try to make a short description of the two parts so, even from the preface, the reader to have a general image above all the contributions, which will simplify the effort in choosing the texts to read.

*

As mentioned, the direct contributions to the theme of the diary are put together in the first of the two parts which constitutes the structure of the present yearbook. As we are talking about a magazine in which the interest for knowledge prevail, seems natural to ask the question concerning the cognitive value of the texts that are grouped in this first part. The texts, excepting the first one, can also be divided in two categories: first three, making the first category, subsequently written and using ethnographic field notes, and the next six, as being real diaries. No matter how they are elaborated, we consider that they have a *para-scientific* cognitive value (*idem*, 2015: 11). Nevertheless, if we were to take into account only the socio-cultural anthropology and some of its tendencies that actually nullify the distance between the subject and the object of knowledge (Geană, 1997: 77-79), the cognitive value of diaristic writings would highly overcome the para-scientific border. The complexity of the relation between subject and object in the knowledge of man, the impossibility of laying down some receipts of scientific objectivity in this attempt, has brought the anthropology from the last decades close to

² Membership to this group, as we repeat every time, does not create any rights or obligations in the jural meaning of the word, the group itself not having a juridical status. A purely honorific affiliation, one based on some common preoccupations and that is all. Is it possible to start a sort of tendency or school in the Romanian culture, governed by the anthropological spirit? As we were expressing our opinion at the launch of the first edition of the *Anuarul societății prahovene de antropologie generală* (Ștefănuță, 2016a: 22), signs show is not possible. Although we could say without doubts that an antropological spirit hovers for a long time over Ploiești, the tendecies, both at the institutions’ level and of the people, are (still) centrifugal.

³ If we keep our reference to the county, as an administrative division.

phenomenology. Maybe that lecturing some diaries or some related writings will convince us more of the inevitability of such approach. Through this, gaining the certainty that diaristic writing overcomes the para-scientific approach. By reading the texts from the first section will be enough to support this epistemic impression.

As an opening text, Serenela Ghițeanu's reflections concerning the *ontology* of the intimate diary seem to be the most appropriate. It is about the origin, object, motifs, social contexts and future of this type of writing regarding a registration of private life. It is sure that the moving of the intimate diary into the virtual space, under the forms of *blogs* (or *facebook*), takes the form of an ontological mutation, as "other times destined to some acquaintances, the diary tends to become, through blog, its *contrary*, meaning a place of exposure / personal exhibition" (*our italics*, S. Ș).

The three texts that follow belong to the category of *post-factum* writings, which have as a source field notes belonging to a research done maybe years ago (as it is the case of Marin Constantin's text). The comparison that comes to our mind is to Claude Lévi-Strauss, whose volume of anthropological memoirs, *Tristes tropiques*, had been written long after the Brazilian expedition (Lévi-Strauss, 1968: 19). For Ioana-Ruxandra Fruntelată and Corina Matei's texts the comparison is total,⁴ both by searching of literary effects, and by the nature of reflexion on the real activity developed by the field researcher that, if it were to be revealed as such in the research reports, it would have as a result the lack of credibility of the anthropological endeavour (Okely, 2014: ix). Even so, we consider that is normal for the field reality to be different from the one suggested inside the research institutions; the *man* is not an object of passive research that impatiently awaits to be turned on all sides.⁵ The attention of the reader is cached by the empathic exercise practiced by both authors, and also by their effort in maintaining epistemic neutrality, reminding – this time – by Sigfried F. Nadel. According to the Austrian researcher, empathic capacities represent personality traits essential for an anthropologist, but not until the point in which he is to "impressionable" (Nadel, 1956: 19). In the case of Marin Constantin's text, the comparison is only partial, preoccupied as he is – in the beginning and end – by the theoretic-methodological relevance of the ethnographic diary, and by the exposure – in the intermediary

⁴ The title of Corina Matei's text – "Comice triste / Sad comics" – fully sustains the comparison.

⁵ This does not happen even in situations in which the power balance between the researcher / researched is totally in the favour of the first. Although Bronislaw Malinowski had on his side all the colonial power features, his participation to *Kula* – inter-island expedition having as purpose a ceremonial exchange – has been denied by the locals of Trobriand archipelago (Malinowski 1987 [1922]: 479; 1989 [1967]: 253).

parts – of the concrete details of the deployment of a field research in Tilișca village, from the ethnographical area of Mărginimea Sibiului (Romania), having as purpose to draw up the genealogies corresponding to this village. As in any ethnographic diary, even being rebuilt, we find references to “*imponderabilia of actual life and typical behaviour*” (Malinowski, 1987 [1922]: 20), in the good Malinowskian tradition.

Next six texts are diaries or fragments of literally diaries, that is, diaries written closely related to the events happening. Among these, the first four are diaries that correspond to the fieldwork (better said, fieldworks) of one one single research. It is about a research in which the main objective is that of establishing the significance of the place of origin in the ethnicity of some Balkan populations with a past that was submerged to the population changes between states from this region in the first half of the twentieth century. The first diary (of Anișoara Ștefănuță) can be characterised as a *context diary*, the second (of Sebastian Ștefănuță) as *thematic diary*, while the next two texts represent field diaries to the free will of the author, the two authors (Elena Dudău and Cristina-Ioana Gherghe) being involved in this research with the goal of deepening the formative paths in ethnology. By this, we intend to initiate a method of registering and first arranging of anthropo / ethnological field data, well adapted to small team work, respectively to *write some alternative journals*, having as a main support the thematic and context diaries.

The fifth text of the second category reveals one of the two contributions – next to the following text – without which the list of diaristic writings from this volume would have been incomplete: contributions to the subcategory of *intimate diary*. Bogdan-Costin Georgescu selects from a vast writing those pages on which the anthropological mark is obvious. The result? A mini-treaty of theological-Christian anthropology, another “expedition in searching the Arche-Face”, if we were to paraphrase the title of another diary published in the volume not long ago by the author (Georgescu, 2012).

The section ends with diary fragments (auto)biographically selected and exposed for the first time by Gheorghiță Geană. The reader will immediately observe that it is not only a text with anthropologic features, but a description with a document value for the history of Romanian social and cultural anthropology, science to which the author dedicated almost his entire professional career. It is about an anthropology that in the same time with the participation of the author to the first conferences of the European Association of Social Anthropologists has made its definite entrance in the international anthropological area. An entrance that was not comfortable, if we were to judge reading the journal that corresponds to the Prague conference.

The conditions of this integration seem to be experienced by other socio-cultural specialists too, coming from countries that were released by the communist burden (Podoba, 2007: 28-29). Documentary value also have the fragments about daily convulsions of some events like the commemoration of Mircea Eliade, or about meetings with Constantin Noica, Edgar Papu, Zoe Dumitrescu-Buşulenga – some names that for the today's reader are to be found only by searching them into the pantheon of our national cultural history.

Regardless of the impression gained by the reader after lecturing the diaristic writings from the first part regarding their cognitive value, we can notice one thing: there is no resemblance between them. This diversity has as a source not only the type of diaristic writing aimed by the author; even in the same type, the differences are considerable, due to the fact that every writing of this type carries the mark of the author's *personality*. Trying to banish this mark would mean to actually destroy its ontic foundation. Regarding this, there is a question if it is not the case that *any* writing – even the “scientific” ones –, impregnated more or less by the author's personality, is indeed a diaristic writing. Vice-versa, understanding this personality based on its proper way of writing, diaristic, can have a large meaning in understanding properly an opera, scientific, artistic or of any other nature. This, because “while the personality of a scientist may not necessarily have a direct bearing upon his selection and treatment of problems, it must influence his work in other more subtle ways” (Firth, 1989 [1967]: xi). With the conviction that “through this knowledge of that man as he lived and felt, one is often brought into a closer contact and a greater comprehension of his work”,⁶ Valleta Malinowska (1989 [1967]: ix) decided to publish the intimate diary that B. Malinowski held during its field campaigns in the eastern extremity of New Guinea and in the near islands between 1914-1918. A decision made regardless the controversies which she was aware that the publishing of the diary will raise.

Taking into consideration the observations from the previous fragment, we can characterise this number of the Prahova yearbook as being a number of the *anthropology of the journal*. A theme that we might return in the future, especially that, strictly related to socio-cultural anthropology, exploiting the advantages of this veritable *instrument* of research is still in a primary stage. An unthinkable phenomenon, thinking that there is no other appropriate way of recovering in the cabinet the field in its integrity. Still an explicable phenomenon, tempted as we are by the mermaid's voice of the theory, only this way the knowing reason finding its peace. But

⁶ Or, moreover, as we read in some of the journal's fragments exposed in this volume (p. 151) by Gheorghită Geană, “... there are personalities whose work and life integrates so well to a scientific discipline, that one cannot master that discipline without knowing that personality”, alluding to Francisc I. Rainer.

forgetting about the field, in its particularity, means forgetting about people that would mean to develop a science from which the main object is chased. A science positioned continually in the horizon of “should have been” (Noica, 1978: 34-37).

*

Miscellanea, in the second part, contain not only texts on various themes, but also with diverse discursive styles: scientific article, essay, report, etc. Actually, as many perspectives from which the object of a “science of the man” can be properly approached, without outwork it. It would not be possible either, this meaning trying to outwork the object of a “veritable empire of knowledge”, as anthropology was rightly characterised (Geană, 2006: 211).

In the beginning of the second part we notice the contributions of two researchers from the “Francisc I. Rainer” Anthropology Institute of the Romanian Academy, institute that closely collaborates with the Prahova yearbook if we take into account both the current number contributions, and the previous ones too. First of it, “*Annuaire Roumain d’Anthropologie*: about the thematic universe of a Romanian anthropology magazine”, signed by Marin Constantin, instantiates a general look over a magazine that exceeded half of a century, being a synthesis-magazine for the past fifty years of this institute. An institute organised on three departments, paleoanthropology, biomedical anthropology and socio-cultural and theoretical anthropology⁷. Inspired is the addition of a vast biography, from which the reader can achieve a quick image over multiple concerns over the research from this time. The second contribution, by Adina Baci, “Aspects of Bucharest biomedical anthropology”, represents a report related to the activities and actual projects from the Department of biomedical anthropology, a form under which the physical anthropology is developing today in the frame of mentioned institute. The research area of this department is fascinating: diseases, nutrition, addiction, aging, health and way of living etc., actually research and trying to come up with solutions to ameliorate some problems that contemporary man, as bio-psycho-cultural organism, is confronting.

Next is Marian Nuțu Cîrpaci’s article, “Gypsies, a social category ethnical non-homogenous”, one of the contributions that touch indirectly the suggested theme. F. G. Laurençon’s observations, a French and Latin professor in Bucharest in the third decade of

⁷ Missing only the linguistic department of anthropology in having an organization based on the American traditional model (Silverman, 2005: 257).

nineteenth century, combined with observations from a famous traveller in Romanian countries, Paul of Aleppo, inspire the author to make a historical exegesis, drawing at the end the conclusion that “in the slavery stage called *gipsydom*” – proper to the middle age but also to the beginning of Romanian modernity – would have been not only gypsies, but also other groups of diverse ethnical origin, especially those on which the racial aspect was a justification through an association to a biblical curse of this state.

Silvia-Diana Šolkotović makes a short review of “Ethnographic researches in Serbian Timok”, meaning, of course, the Romanian population from that area. The area, with a richness and special ethnographic characteristic, has not benefited from an adequate research, with the consequence that the ethnographic-folkloric pearls disappear without a trace every day. Language barriers, nationalism and Serbian communism are some of the causes of this situation. On this base, inventorying the personalities that did researches in this region and some of the studies can not only but be welcomed.

Stelu Șerban’s article, “Hidden minorities and modernization in South East Europe”, represents a contribution to the long debated theme of nation’s models (Smith, 1986: 135-138). The author is preoccupied of the way of assuming these models in South East of Europe, or of the counter-reaction to them – both the models and the counter-reaction promoted by the elites from capital states – to the level of *common people*, referring by this term especially to the peasant masses. On this circumstance, he treats the special case of populations that failed in the national project. Labelling them as “national minority” would be a confirmation of this failure. More suitable would be the use of the concept of “discrete minority”, disseminated among *common people*, with whom it shares the same silent dismissal of “the modernization projects imposed by political elites of the cities”. At the author’s request, the English version of this chapter is also included in the yearbook.

The main features that folklore as a science has along the nineteenth century and half of the next century in occidental Europe (especially Germany) and Greece are exposed by Eleni Ghrobanopulu (“Grompanopoulou”, for the English version). The founders of Greek folklore are inspired by German model, so called *Volkskunde*⁸, without imitating it completely. In establishing

⁸ A model that was also followed by other provinces and countries from the area. Slovenia, Croatia, Bosnia and Herzegovina, as provinces of the Austrian Empire, Serbia, later Albania etc. they all follow the Austrian and German models in their attempt to discover the unique material and spiritual heritage of preindustrial peasantry. (Hann, 2013: 7).

the “science of the nation”, they were searching not so much the origin of eternal substance of “nation’s soul” – considered already known, in the Greek antiquity –, but those “survivals” from Greek rural areas that would certify its continuity along history. An epistemic paradigm, then, that combines the romantic and evolutionist trends. The text “The historical formation of folklore studies in the 19th century – mid. 20th century in Europe and Greece” is doubled by the English version.

A real cultural phenomenon took place (and, under other forms, still continues) for three decades in Ploiești, with the theatrical experiment entitled “Equinox Theatre”, process put in evidence on the pages of this yearbook by Dragoș Grigorescu. “A cultural destiny” points both to the theatre, but also to Mihai Vasile, the producer, artist and man of theatrical theory, with whom the theatre is one and the same. Interesting is that by searching *authenticity, purity, freedom and simplicity* this theatre merges out of the artistic canons, placing itself in the same time out of every political and social context, inevitably always disadvantageous. Actually some anthropological strings are touched, this touch being explicitly assumed both by unrolling a project of “Romanian mythology theatre”, also by theoretical researches of Mihai Vasile. Researches that, beyond the author’s restraints, we want them eventually materialized in an anthropology of theatrical theory volume.

The last text is a speech told by a close person to many members of Prahova society for general anthropology, Jonathan Hemmings, orthodox priest in Lancaster, England, with the occasion of releasing the volume *Izvoare în deșert / Fountains in the Desert* in Ploiești. As a sign of highly appreciation of this closeness, the English version of this speech is also presented.

As in the previous number, the current number of the *Anuarul societății prahovene de antropologie generală* contains also a contribution under the form of a video documentary on DVD attached to the back cover – by this answering also to the requirements of *visual anthropology*. The movie *Încondeierea ouălor la Filipeștii de Pădure / Painting eggs at Filipeștii de Pădure*, realized by Anișoara Ștefănuță, represents a ethnographic description of egg painting in one of the few places of attestation of this custom in Prahova county. The anthropological approach is obvious; the author does not stop only to the description of the painting stages. Discussions held with the interlocutor during these stages try to reconstruct the entire context in which the custom develops. The viewer will get the impression of a meeting with the Other, far not in space, but in time (Čapo and Gulin Zrnić, 2014: 96). But this egg painting past seems to have been atypical to an entire community and more related to some individual initiatives, thereof

the fragility of the custom. It could be said that this custom is about to disappear, the moment of filming representing one of its last appearances.

*

By reading this “Foreword” one has been noticed that privileged are the contributions from the scientific area of anthropology. To the extent that this magazine is opened to all types of anthropological speech, it might appear the impression of discursive unbalance. Even if this risk exists, it must be mentioned that the final result is, in the end, a product of a coincidence. We cannot exclude the possibility that – again a product of coincidence – in one of the future numbers the majority of contributions to be from other fields of reflection of man upon itself.

In conclusion, we want to thank to the contributors for their effort, which was voluntary and without meaning in building their professional carriers⁹, the magazine not benefiting from a scientific rating or of any other nature.¹⁰ Even so, we have the conviction that this number of the Prahova anthropological yearbook reaches a level of quality compatible with that of magazines having this type of rating. We give special thanks to host institutions, Mythos Publishing House, Prahova County Cultural Centre and Prahova County Council, being subordinate. Without the receptivity manifested by these institutions, the issue of this yearbook would have been delayed a long time.

For the completion of the following numbers, your contributions are awaited with much interest. Sending these contributions or announcing this intention can be made to the known addresses.¹¹ This being said, we wish our readers a wealthy, enjoyable and educative reading!

BIBLIOGRAPHY

Čapo, Jasna and Valentina Gulin Zrnić, 2014, “Croatian Ethnology as Cultural Anthropology at Home”, in *Ethonologia Balkanica*, 17, pp. 95-103.

⁹ References to the professional formations and institutional anchoring of the authors are being included in texts only by an asterisk note strictly at their request.

¹⁰ We do not exclude this to happen in the future.

¹¹ seb_filozof@yahoo.com (Sebastian Ștefănuță), respectively stefanmihaelabogdanana@gmail.com (Bogdan-Costin Georgescu).

- Firth, Raymond, 1989 [1967], "Introduction", in *A Diary in the Strict Sense of the Term*, London: The Athlone Press, "Preface" by Valleta Malinowska, translated by Norbert Guterman, index of native terms by Mario Bick, pp. xi-xix.
- Geană, Gheorghiță, 1997, „Orientări în antropologia culturală postmodernă”, in Cornelia Guja, Diana Daroczi, Ion Oprescu, Matei-Stîrcea Crăciun, *Antropologia în actualitate și perspectivă*, București: Editura Anthropos, pp. 76-81.
- Geană, Gheorghiță, 2006, „Cultura antropologică”, in *Studii și comunicări de etnologie*, tomul XX, new series, Sibiu: Imago, pp. 205-212.
- Georgescu, Bogdan Costin, 2012, *Jurnalul unei generații descătușate. Expediții în căutarea Arhe-Chipului*, Ploiești: Litera Ortodoxă.
- Hann, Chris, 2013, "Introduction: Nation and Nationalism, Societies and Socialism, Fields and Wars", in Aleksandar Bošković and Chris Hann (eds), *The Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945-1991*, Berlin: LIT Verlag, pp. 1-28.
- Lévi-Strauss, Claude, 1968, *Tropice triste*, București: Editura Științifică, translation in Romanian by Eugen Schileriu and Irina Pîslaru-Lukacsik.
- Malinowska, Valleta, 1989 [1967], "Preface", in Bronislaw Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, London: The Athlone Press, "Introduction" by Raymond Firth, translated by Norbert Guterman, index of native terms by Mario Bick, pp. vii-ix.
- Malinowski, Bronislaw, 1987 [1922], *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London and New York: Routledge & Kegan Paul, "Preface" by sir James George Frazer.
- Malinowski, Bronislaw, 1989 [1967], *A Diary in the Strict Sense of the Term*, London: The Athlone Press, "Preface" by Valleta Malinowska, "Introduction" by Raymond Firth, translated by Norbert Guterman, index of native terms by Mario Bick.
- Nadel, Sigfried, 1956, *The Foundations of Social Anthropology*, London: Cohen & West LTD.
- Noica, Constantin, 1978, *Sentimentul românesc al ființei*, București: Editura Eminescu.
- Okely, Judith, 2012, *Anthropological Practice Fieldwork and the Ethnographic Method*, London and New York: Bloomsbury.
- Podoba, Juraj, 2007, "Social Anthropology in East-Central Europe: intellectual challenge or anachronism", in Chris Hann et al., *Anthropology's Multiple Temporalities and Its Future in Central and East Europe. A Debate*, Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers, No. 90, Halle / Saale, pp. 28-33.

- Silverman, Sydel, 2005, "The United States", in Fredrik Barth, Andre Gingrich, Robert Parkin and Sydel Silverman, *One Discipline, Four Ways: British, German, French and American Anthropology*, Chicago and London: University of Chicago Press, pp. 255-347.
- Smith, Anthony D., 1986, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford and New York: Basil Blackwell.
- Ștefănuță, Sebastian, 2015, *Vória Peonía. Jurnalul unei practici formative antropologice de teren*, București: Eikon, 2015.
- Ștefănuță, Sebastian, 2016a, „Alocuțiune la lansarea *Anuarului societății prahovene de antropologie generală*, 2 martie 2016”, in *Anuarul societății prahovene de antropologie generală*, anul 2, nr. 2, Ploiești: Editura Mythos, pp. 21-23.
- Ștefănuță, Sebastian, 2016b, „Cuvânt înainte”, in *Anuarul societății prahovene de antropologie generală*, anul 2, nr. 2, Ploiești: Editura Mythos, pp. 5-12.

JURNALUL

Serenela Ghiteanu

serenela.ghiteanu@gmail.com

Scurtă radiografie a jurnalului

Când apare jurnalul, numit *intim* sau *personal*? Printre multiplele tipuri de scrieri ale eu-lui, jurnalul ca text care notează întâmplări zilnice, reprezintă o practică târzie în istoria umanității. Atunci când nu aparține unei personalități, unei figuri publice de putere sau din domeniul artei, jurnalul își face apariția odată cu separarea dintre persoana privată și colectivitate. Sfârșitul secolului al XVIII-lea, secol numit al Luminilor, cu a sa „Declarație a drepturilor omului”, pare să fie momentul de urgență a individului care începe să spună „eu”.

Pentru secolul al XIX-lea, Alain Corbin leagă această practică a scrisului diaristic de spiritul burghez, văzând în jurnal „o formă de bilanț intim”, de „economie a eu-lui”. Philippe Lejeune explică, la rândul lui, proliferarea corespondenței, a jurnalelor și a memoriilor din secolul triumfului industrializării de ideea unei *reușite* a individului într-un domeniu sau într-altul, reușită care trebuie consemnată (1). Tot secolul al XIX-lea, către final, vine cu experiența psihanalizei, prin Sigmund Freud, care încurajează explorarea eu-lui dincolo de conștient.

Referitor la secolul XX, Philippe Lejeune (2) consideră că a ține un jurnal este „un adevărat fenomen de societate” și că este „o construcție culturală, caracteristică a modernității”.

În fine, în secolul XXI, odată cu răspândirea internetului, asistăm la o transgresiune a jurnalului către spațiul virtual: jurnalul devine blog.

După ce am văzut când a apărut, vom încerca să răspundem la câteva întrebări referitoare la acest tip de practică a scrisului.

Cui se adresează jurnalul? Destinatarul unui jurnal este diaristul însuși dar, desigur, și cei din proximitatea lui: familie, prieteni. Uneori, e un text pe care aceștia trebuie să îl citească după moartea lui, reglându-se astfel cine știe ce probleme inavuabile din timpul vieții. Deși e definit ca spațiu al intimității, jurnalul a fost întotdeauna un loc deschis, în care sunt invitați, așteptați, sperați să vină (o parte din) Ceilalți.

Când începe scrierea unui jurnal? Nu e lipsit de interes ce declanșează apariția acestei îndeletniciri. În general, e vorba de un eveniment negativ. Când este fericit, individul gustă din plin momentul la care a ajuns și stă departe de scrierea într-un caiet „ascuns”. Un jurnal are ca punct de plecare criza adolescenței, o suferință care poate fi amoroasă sau de travaliu, de doliu, în fine, poate fi de asemenea vorba de apariția bătrâneții, de apropierea morții, iar jurnalul e în acest caz o formă de exorcizare a unor spaime.

Ce categorii de vârstă scriu jurnal? Așa cum am văzut mai sus, cei foarte tineri și cei care nu mai sunt tineri scriu mai degrabă jurnal pentru că vârsta le pune niște probleme cu care se descurcă foarte greu și pentru că au mai mult timp liber. Adolescenții pentru că au dificultăți de comunicare cu adulții, iar vârstnicii pentru că nemaiaivând o viață activă, simt nevoia unui interlocutor dar și nevoia de a încerca să oprească Timpul în loc. Prin fixarea pe hârtie a ceea ce li se mai întâmplă, ca și a amintirilor, cei vârstnici dobândesc o temporară senzație că pot controla Timpul. Jacques Lecarme observa faptul că exercițiul jurnalului este „înainte de toate o luptă împotriva uitării... și a eroziunii”.

Din punct de vedere geografic, sunt mai înclinați să scrie jurnal cei din emisfera nordică, unde clima e ostilă iar individul stă mai mult în casă. În culturile mediteraneene, avem nu doar o climă care te invită în permanență să te bucuri de soare, de căldură, dar avem și un alt tip de individ, extravertit, în opoziție cu cel nordic, care e introvertit. Cel din urmă e mult mai înclinat spre meditație, spre activități care presupun întoarcerea către sine.

Există, apoi, – sau nu – o tradiție a scrisului despre sine, iar aceasta depinde de clasa socială și de dezvoltarea urbană. Scriu jurnal mai degrabă cei instruiți, cei educați, din societățile dezvoltate, care au experiența și gustul cititului și a scrisului de mână. De asemenea, scriu jurnal mai degrabă orășenii decât cei din spațiul rural. Aceștia din urmă nu doar că nu au timp pentru a scrie, ei fiind în permanență dependenți de natură pentru a gestiona o gospodărie, un petec de pământ etc., dar – prin mentalitatea lor ancestrală – nu găsesc rostul unei consemnări a ceea ce fac; sunt oameni care trăiesc greu și sunt prea preocupați de propria lor subzistență pentru a consemna ceea ce au făcut. Desigur, și orășeanul muncește, dar nu despre cât se muncește este vorba, ci despre faptul că el are mai mult timp liber și că este, prin definiție, un ins mult mai singur decât săteanul. Din timp liber și din singurătate apare jurnalul lui.

Un lucru esențial este raportul dintre jurnal și libertatea individului. Un jurnal este lesne de scris într-o societate în care există libertatea expresiei și a gândirii. Dimpotrivă, într-o dictatură, un jurnal poate deveni o dovadă incriminatorie pentru autorul lui, care printre notațiile lui scapă – sau scrie în mod expres, ca să se elibereze de o povară – observații care se referă la

regimul politic. În aceste tipuri de regim, putem avea jurnale „codate”, tocmai pentru autoprotecția autorului lor.

Care e scopul scrierii unui jurnal? Ce caută cel care scrie zilnic sau la câteva zile într-un caiet bine ascuns apoi într-un sertar închis cu cheie? Caută un prieten, pe care nu îl găsește în viața reală, căruia să-i împărtășească lucruri personale. Jurnalul este chiar un confesor care nu judecă, precum ar face-o un preot, la spovedanie. Este o formă de autoterapie, un mijloc de defulare a unor probleme interioare cărora nu le găsește soluții și care îl apasă. Este o tentativă de a opri Timpul în loc atunci când diaristul e obsedat de trecerea fatală a acestuia.

Și, *last but not least*, care ar fi rezultatul unui jurnal? În afară de textele aparținând scriitorilor, artiștilor și, mai nou, politicienilor, care scriu cu gândul publicării pentru o masă largă de cititori cărora se adresează, jurnalele oamenilor comuni ne oferă, evident, un portret al acestora, mai mult sau mai puțin complet. Vom găsi rar, de exemplu, într-un jurnal, fapte abominabile sau evenimente care îl umplu de rușine pe diarist. Acesta își poate mărturisi culpe dar niciodată nu va ajunge la a descrie situații care îl pun într-o postură de disprețuit. Jurnalul este, deci, o oglindă a autorului, în care vedem un portret retușat. Anne Strasser confirmă faptul că a scrie despre tine poate să însemne să te inventezi: „Scriind despre tine, te construiești pe tine”. Desigur, un eu ameliorat, un eu ideal, o aspirație, un vis.

Jurnalele contemporane ale oamenilor comuni sunt, cum am menționat deja, blogurile de pe *net*. În acel spațiu, în care destinatarul poate fi absolut oricine, autorul își va fabrica o imagine în care invenția câștigă tot mai mult loc. Nevoia de blog e o nevoie de manifestare a sinelui, aseasonată și cu fotografiile din cotidian, dar și o expresie a unui narcisism evident în zilele noastre. Loc de introspecție altădată, destinat câtorva apropiați, jurnalul tinde să devină, prin blog, contrariul său, adică un loc de expunere/exhibare personală.

În zilele noastre, formula „Dragă jurnalule” a devenit nu doar desuetă ci de-a dreptul inimaginabilă. Atunci când vrem să ne adresăm cuiva, ne îndreptăm imediat spre *smartphone*. Odată cu dispariția jurnalului s-a pierdut, însă, un anumit sens al intimității, al spațiului privat. Întrebarea este cum se va mai regăsi sufletul omului contemporan în vacarmul și dezordinea spațiului public, devenit unic spațiu de locuit...

BIBLIOGRAFIE

Corbin, Alain, 1987, “Coulisses”, în *Histoire de la vie privée* (dir. G. Duby & Ph. Arriès), Paris: Seuil, Tome 4, pp. 413-611.

- Lecarme, Jacques & Eliane Lecarme, 1997, *L'Autobiographie*, Paris: Armand Colin.
- Lejeune, Philippe (1), 1980, *Je est un autre*, Paris: Seuil.
- Lejeune, Philippe (2), 1989, „Cher cahier...”. *Témoignages sur le journal personnel*, Paris: Gallimard.
- Strasser, Anne, 2013, „De vous à moi”, în *Le Magazine littéraire*, numărul „De Montaigne aux autofictions. L'écriture de soi”, avril, Paris, pp. 44-45.

Ioana-Ruxandra Fruntelată

i.frontelata@yahoo.com

Etnologia: a fotografia timpul Schite dintr-un pseudojurnal de teren etnologic

Avea dreptate filosoful William James, cu teoriile lui legate de orientarea conștientă a percepțiilor noastre. Vedem numai ce ne așteptăm să vedem. Auzim numai ce suntem învățați să auzim. Mirosim... ei, poate că în universul olfactiv este mai greu să ne condiționăm cultural receptarea senzorială a realității.

Prin urmare, am auzit cândva pe teren, într-un sat din Argeș sau poate din Brașov, următoarea întrebare: „Ce faceți aici, fotografiați timpul?”.

Sigur, este foarte posibil ca persoana care ne-a adresat întrebarea (un localnic, de bună seamă) să fi spus cu totul altceva. Poate că în loc de „timp” a rostit un nume propriu pe care nu-l cunoșteam, referindu-se la un punct de reper spațial aflat în obiectivul aparatelor noastre de fotografiat. Pentru că este mult mai de înțeles să fotografiezi „spațiul” decât să immortalizezi „timpul”.

Totuși, *à rebours*, de ce am receptat (distorsionat?) așa și de ce mi-a rămas în memorie această sintagmă: „a fotografia timpul”? Probabil pentru că imaginea etnologică vrea să surprindă instantanee din viața comunității cercetate și caută, prin tradiție, acele fragmente de prezent (tipice, deși irepetabile) ce pot constitui „mostre” de cultură informală: gesturi, veșminte, obiecte, expresii vizuale ale clipei care, în absența curiozității noastre, ar fi pentru totdeauna înghițită de autodevoratorul Chronos. Și atunci – de ce nu? – etnologia poate să însemne „a fotografia timpul”.

O problemă a terenului etnologic românesc parcurs de mine, singură sau în echipă, a fost durata scurtă a acestuia. Nu stăm un an pe teren, adesea nici o lună, ci cam o săptămână, rareori două, cel mai frecvent un teren mai lung fiind împărțit în reprize despărțite de durate de timp lungi de circa un an. Fie că ne întoarcem pe un teren rural, fie că-l traversăm în grabă, fiind „al

nostru”, empatizăm imediat cu ritmurile lui. Sunt multe lucruri implicite, care „vin de la sine”, pe acest teren, cel puțin pentru etnologii crescuți la țară, printre care cu mândrie mă număr.

1. Etnologii, bucătarii și lăutarii

Când toată lumea petrece tihnit de sărbători, noi umblăm prin sate, după colinde, măști, obiceiuri aproape uitate, ca să vedem dacă „se mai face” așa cum am citit noi undeva și dacă da, cum, și dacă nu, de ce. Uneori umblăm de colo-colo pe ulițe, priviți cu suspiciune și neprimiți nicăieri, alteori ne găsești, pe o ploaie mocănească, uzi până la piele, prin vreo stație de „rată” dezafectată, împărțind pachetele cu mâncare pe care le avem la noi, sau, dacă nu le avem, merele și prunele culese din copacii de pe marginea drumului.

Majoritatea cercetărilor le facem vara, pentru că iarna, ca etnolog, nu prea ai unde sta în sat, chiar dacă omul ar vrea să te primească: pereții unei camere de obicei neîncălzite nu se dezmoțesc nici după ce arzi un car de lemne în sobă și de multe ori, acolo unde vrem noi să mergem, drumurile sunt dificile (dacă nu de-a dreptul închise) în sezonul rece. Odată, pe unul din puținele terenuri de iarnă, mergeam cu o colegă dintr-un sat în altul al comunei, să înregistrăm povestea de viață a unui veteran de război. Ne-am oprit lângă un gard să ne inventariem proviziile din traistă și o femeie, care ne-a văzut din curte, a deschis poarta și ne-a invitat la masă. Era ziua de Crăciun.

Darurile primite pe teren sunt neprețuite: o sacoșă plină cu roadele pământului, ceapă roșie și cartofi, care te fac să te simți ca un nepot venit în vizită la bunici; un lucru de mână, păstrând în el perfecțiunea orelor de muncă petrecute fără grabă și fără încordare; un pahar de țuică neverosimil de curată și chihlimbarie, turnată dintr-un flacon așezat pe o masă aflată în dreptul unei ferestre umbrite de un măr, cu ramuri filtrând o lumină aidoma celei din picturile marilor flamanzi.

În prima mea cercetare de teren, am nimerit la o nuntă. Nu mă dusesem să cercetez obiceiurile vieții de familie și eram în totală necunoștință de cauză. Nu aveam nici bani să le dăruiesc mirilor; le-am luat un cadou, nepotrivit, dar care a fost „strigat” cu fast, alături de celelalte daruri. După mai bine de douăzeci de ani, mi-au rămas în amintire câteva imagini și impresii vii de la acea nuntă observată/trăită „direct”. A fost un fel de imersiune în cercetarea etnologică, în care mi-am dat seama cât de fascinant și complex e terenul, cât de dificil e să-ți urmărești subiectul într-o rețea de contexte legate toate de ceea ce te interesează, dacă te străduiești într-adevăr să înțelegi ce se întâmplă. Mai târziu, am asistat și la alte nunți cu elemente

tradiționale, dar atunci știam deja ce trebuie să urmăresc, aveam echipă și aparatură. Și, ca mereu pe terenurile la care am participat, nu aveam timp. Însă chiar așa, am încercat să punem în pagină ce am descoperit și înregistrat, să creăm „documente etnologice” și să le punem în circulație, pentru medii diverse, incluzând comunitățile cercetate, studenții noștri, colegii din diverse instituții de cultură sau din cercurile științifice. S-au adunat vreo opt volume cu „rezultate de teren”, al nouălea fiind sub tipar. Nu știu dacă e mult sau puțin, dar cred că e bine cum am procedat.

Unul dintre aceste volume conține o cronică de teren ce reprezintă, pentru mine, „amintirea unei mari frustrări”: am asistat la o instanțiere splendidă a colindatului de ceată bărbătească dintr-o zonă renumită pentru practicarea obiceiului și n-am avut decât un reportofon modest. Nu am nici măcar o fotografie din acele zile petrecute printre nămeți, cu sufletul în gât, nu din cauza epuizării, ci pentru că ne aflam în clocotul unei trăiri colective cum nu ne putusem imagina că există. Bătrânii și tinerii laolaltă ne-au integrat atunci în energia rituală. Și, dincolo de o experiență de teren extraordinară, materialul adus acasă e mult prea sărac.

2. Ce nu încape în scriitura etno-antropologică

Sunt atât de multe lucruri care nu se pot scrie într-un text de specialitate. De exemplu, autobiografia bărbatului în vârstă, povestită spontan pe o bancă din parcul Herăstrău, în timp ce aștepta să-și vadă nepoții din Galați dansând la sărbătoarea aromânilor, fără să știe că, vorbind, îndeplinește visul etnologului din fața lui de a fi „și afară și înăuntru” în comunitatea studiată. Același sentiment, de a fi pe teren la limita dintre *insider* și *outsider*, l-am avut într-un sat, când femeia pe care o interviewam „a deschis Cartea” pentru mine, spontan, și mi-a citit de acolo ce mă așteaptă în viitor, firesc, fără niciun avertisment că traversasem o barieră de comunicare și intrasem în zona magicului. Apoi, sunt implicațiile sentimentale ale muncii noastre, întâlnirea cu persoane care te cuceresc iremediabil („Nu-i așa că ne-am împrietenit?”, ne-a zâmbit din toată inima o „mătușică” de 88 de ani, aproape oarbă, ce-și transformase tot amarul vieții în poezie). Îți stăruie în memorie gestul bătrânului care mângâia cuminte un motan cenușiu, în vreme ce-ți povestea ororile trăite în război („Ca mâine după masă trebuia să mor”) sau vocea dramatică, incredibil de fascinantă, a unui mare povestitor pe care ai avut bucuria să-l cunoști.

Și câte altele de acest fel mai ții năvoadele amintirii, îmbogățindu-ne, dar și copleșindu-ne, obligându-ne să încercăm să dăm ceva înapoi acestor oameni, acestor lumi. Stăm tăcuți, adunați în jurul focului de tabără dăruit de gazda noastră din Podu Nărujii. Avem atât de

multe de spus, dar, în același timp, suntem atât de obosiți de povara omenescului asimilat în doar câteva zile.

Mereu stăm adunați pe undeva, în jurul câte unei comori de om, pe lângă care ne-am putea petrece cu folos întreaga viață profesională. Avea dreptate și Gheorghe Pavelescu, atunci când spunea că „a nota tot ce știe un singur țăran despre viață și lume sub triplul aspect al magiei, religiei și experienței întrece adesea posibilitățile unui singur anchetator”. Desigur, avea dreptate, chiar dacă astăzi nu am mai folosi un cuvânt „incorect politic” precum „anchetator”, preferând, în schimb, să ne numim „cercetători”, „exploratori” sau „etnologi pe teren”.

Și la ce ne folosește să știm cum trăiește „omul natural”, vorba lui Lévi-Strauss, sau să aflăm în detaliu cum au dus-o bătrânii noștri, să ne străduim să le recompunem *ethos*-ul din fragmente de amintiri, de multe ori prea personale pentru a putea fi transformate integral în „documente etnologice”?

După cum spunea una dintre persoanele terenului, tinerii de azi n-ar mai putea să trăiască așa. Pentru că astăzi viața e mai ușoară, drumurile sunt practicabile, alimentele gata preparate, există mașini de spălat și jocuri pe calculator, motocoase și *Skype*. E de neconceput să rămâi toată iarna „la odaie” pentru ca animalele să-și poată mânca fânul pe care nu ai avut pe unde să-l aduci în sat. Sau să mănânci pâine o dată pe săptămână, când aduce tata de la târg, și să-i ieși înainte cu bucuria cu care primești și bucățica de zahăr dată de pomană duminică, la biserică. Să muncești toată vara în grădină, punând câte o cană cu apă la rădăcina plantelor, până cresc mai mari și le poți uda cu furtunul, apoi să vinzi la piață roadele ca să-ți ții copiii la școli din oraș, odihnindu-te doar în timp ce rostești rugăciunile învățate pe dinafară când ai fost în pelerinaj la o mănăstire.

La ce ne folosește să scriem despre toate aceste lucruri inactuale, prin care argumentăm frumusețea unui mod de viață ce ar putea fi calificat de mulți dintre oamenii vremii noastre drept „mizerabilist”?

Răspunsurile sunt multe, însă niciunul nu acoperă întreaga miză a „etnologiei acasă”. Totuși, să înșirăm câteva dintre ele: este important să ne cunoaștem trecutul, „istoria mică”, părinții, pentru a afla de unde venim și cine suntem; este vital să consemnăm datele culese din „micile comunități” pentru a înțelege cum se poate trăi în armonie cu natura și cu semenii, într-o lume devastată de interese economice și politice aflate în contradicție cu înțelepciunea vieții; este urgent să documentăm și să teaurizăm cunoștințele care dispar, fie că acestea țin de locuire, de ocupații, de meșteșuguri, de alimentație, de educație sau de toate acele virtuți și arte transmise informal ce pier odată cu ultimii lor practicanți; este de dorit să păstrăm orice element de diversitate culturală, ce poate constitui obiect al unei investigații științifice despre caracteristicile

grupurilor umane, dar și al unor proiecte de patrimonializare a identităților locale, în condițiile uniformizării, tot mai greu de disimulat, generate de civilizația consumului.

Adevărul – dacă putem folosi acest cuvânt mare și pe tărâmul nostru etnologic – este că, dincolo de toate răspunsurile convingătoare ce se pot da la întrebarea: „De ce vă duceți pe teren?”, cel mai onest ar putea fi, probabil, formulat așa: „Pentru că experiența terenului este una totală, care, dacă nu ne doboară, ne aduce în situația de a înțelege, pur și simplu, ce înseamnă să fii om”. Așa că mergem mai departe, *pă cel drum cam părăsit/cu troscot verde-nvălit/cu negară năgărit...*

3. O filă aproape netrucată de jurnal etnologic de teren

14 august, 2016, com. Vultur, jud. Vrancea. Ne trezim de dimineață și mergem la terasa-restaurant a pensiunii „Dumbrăvița”, la micul dejun. Apoi așteptăm la poartă microbuzele galbene, pentru „transport elevi”, ale Primăriei din Vultur. Unul dintre ele, condus de R.A., oprește în dreptul nostru și ne urcăm, după ce împingem puțin în față toba mare care umple spațiul dintre rândurile de scaune. Microbuzul e ocupat de membrii fanfarei de copii din Vultur, „Vulturașii brass band”. Aflăm de la profesorul M.C., dirijorul fanfarei, că aceasta s-a înființat pe 9 aprilie 2015, în urma unei selecții făcute în februarie 2015, când s-au ales 12 dintre cei peste o sută de copii care-și doreau să facă parte din formație.

Prin urmare, ne aflăm alături de cei mai talentați instrumentiști, unii cu potențial de a urma o carieră muzicală, după cum ne spune profesorul lor. Pe unul dintre ei, A.D., interpret „la bariton”, îl recunoaștem, am stat puțin de vorbă cu el la începutul săptămânii. Și pe un alt băiat dintre cei mai mari, despre care înțelegem că e elev la Seminarul teologic, l-am mai văzut la repetiții, cu echipa de dansuri. Astăzi, însă, va sufla în tuba pusă pe scaunele din spate. Când o dă jos din microbuz, se plânge că băieții care au stat pe aproape i-au turnat apă în ea.

Toți sunt îmbrăcați în cămăși albe și pantaloni negri, majoritatea au și papion. Dacă porți papion, trebuie să închei cămașa până la ultimul nasture, spune „maestrul” de la tubă.

Pe drum, băieții au vorbit despre: șofat (accidente, Transalpina, pe lângă care drumul plin de curbe până la Jitia e cam „un sfer” ca grad de pericolozitate, „cum conduc” tații lor: „Tata, dacă-i zici să meargă mai încet, vrrruuum... atunci bagă viteză”), munte și câmpie (cei de la Jitia „leagă pepenii cu lanțul să n-o ia la vale”, șoselele în pantă sunt piste numai bune pentru role sau „motor”), munteni și moldoveni (compunând fraze cu „barabule”, „curechi” și „harbuz”), munte și mare (ar dori să meargă și la mare, dar se vede și la munte un râu: „Să oprească dom' șofer, să

facem baie”), frumusețile patriei („Să mai zică cineva că n-avem țară frumoasă”; „La uite ce frumos”; „Munții ăștia, parcă i-a tăiat cineva cu barda”; „Când ne-ntoarcem, să oprim să facem poze”). Alte subiecte de discuții sunt înapoierea satelor pline de căruțe „decapotabile”, ai căror locuitori au numai Dacii-papuc cu care cară lemne; religia („azi e duminică”, dar unii băieți recunosc că n-au mai călcat de mult în biserică); vacanțele (am reținut evocarea uneia petrecute la Tulnici, unde sunt „doi munți față în față”, printre care trece zilnic un elicopter), fetele văzute pe drum (cele mai apreciate fiind blondele), manelele, repertoriul fanfarei și faptul că oamenii de la Jitia „beau sânge de muzicant”, Jitia fiind un centru de lăutari vestiți.

Instrumentele se ung cu uleiul păstrat în sticlute speciale. Când ajungem la Poiana Negari, de fericire că, în sfârșit, ne-am oprit, după un drum plin de serpentine zdruncinate care ne-au provocat aproape la toți rău de mașină, băieții se pierd în pădurea de cetină, aruncând în sus sticlutele cu ulei și străduindu-se să le prindă în mână înainte de a ajunge la pământ. Apoi vin lângă scena festivalului, amenajată ca prispa unei case cu mușcate la ferestre.

Pe scenă, după deschiderea marcată de prezența domnului primar din Jitia, se produc buciumașii din Spulber, apoi vine Ansamblul folcloric „Chipărușul” din Nereju, pregătit de doamna N.D. Îi revăd cu bucurie și emoție pe prim-fluierașul P.C. și pe dansatorul virtuos Ș.H., pe care i-am cunoscut în 2013 la Nereju, apoi le recunosc și pe talentatele fetețe M.L. și R.E., alături de o altă solistă foarte tânără, interpretând melodii moldovenești. Când începe „Chipărușul”, interpretat pe scenă de copii, se strânge lume „ca la urs”. Se apropie și băieții din fanfară și-i privesc cu interes pe cei ce evoluează.

Urmează fluierașii din Paltin, impresionanți prin costume și repertoriul tradițional. Din păcate, sonorizarea nu este prea bună și nu pot înregistra decât câteva mostre din performanța lor.

Programul continuă cu Ansamblul folcloric „Comoara Vrancei” din Năruja, condus de doamna A.B. și pregătit de profesorul T.C. Prezintă un program de dansuri, intercalat cu secvențe dramatice și cu interpretare muzicală în grup vocal. Au o coregrafie spectaculoasă, dar și specifică, rod al unei lungi experiențe a operatorilor culturali locali. Privindu-le opincile, îmi amintesc interviul realizat în 2014 cu preotul V.B., unul dintre intelectualii implicați în patrimonializarea culturii locale nărujene.

În fine, vine și rândul formațiilor din Vultur: „Rapsodia vultureană” și „Vulturașii brass band”, pregătiți cu mult entuziasm de doamna D.R. și susținuți de primărie. Profesorul A.C. îi supraveghează pe dansatori din public și-i fotografiază. Profesorul M.C. urcă pe scenă cu fanfara, o dirijează și o acompaniază la trompetă. Momentele coregrafice alternează cu muzica de fanfară. Copiii și adolescenții vultureni sunt bine pregătiți și fac o impresie bună. Bătrânii se strâng pe

lângă scenă să urmărească fanfara. A venit să o vadă și lăutarul C., care a condus fanfara lui C. Are la dânsul repertoriul fanfarei vestite din Vulturu, care era chemată să cânte în toate satele din jur.

Alături de profesorii lor, tinerii artiști din Vulturu au apărut pe scena unuia dintre cele mai prestigioase festivaluri județene, ajuns, în 2016, la cea ce-a 49-a ediție și au evoluat alături de „careul de elită” al Țării Vrancei, compus din formațiile și ansamblurile din Spulber, Nereju, Paltin și Năruja.

Pe drumul de întoarcere, în microbuz, unul din băieți comentează: „Să nu ne mai spună «vulturași». Vulturi suntem noi. Vulturi”.

*Corina Matei**

coramatei@yahoo.com

Comice triste

Încă de prin 1993, fiind studentă în anul al treilea la Facultatea de Filosofie a Universității din București, îmi doream să particip la cercetări de teren antropologice; era efectul interesului pentru antropologia culturală pe care ni-l transmitea profesorul Gheorghiță Geană. De altfel, chiar alura dumnealui, cu jacheta de catifea tip sport și geanta sa de umăr îți sugera că tocmai s-a întors sau că urmează să plece într-o astfel de cercetare. Ne vorbea despre o inițiativă de acest fel luată în 1972, de profesorul dumnealui, Vasile V. Caramelea, în zona Muscelului. Reușise să mobilizeze și fonduri, și studenți entuziaști, pentru a aplica un chestionar UNESCO axat pe valorile satului românesc din acea vreme. Era o întreprindere aproape miraculoasă, dată fiind obtuzitatea unui regim care considerase sociologia, de pildă, o „știință burgheză”; cum să mai salvezi, în cazul ăsta, antropologia, cu o deschidere atât de vastă spre diversitatea istorică și geografică a mapamondului, în care împărțirea lui în țări socialiste și capitaliste (în curs de a se „trezi” ca să devină socialiste) nu se mai putea aplica? Ori, profesorul Caramelea reușise performanța de a-l convinge pe decanul Facultății de Filosofie din București, Tudor Bugnariu, să introducă primul curs de *Antropologie socială și culturală* de la noi. Îl numise așa, cu viziunea de a reuni două discipline în aceeași știință, ca ramură a antropologiei generale – „studiul omului ca organism și comportament”, după cum o definea Caramelea. Mai târziu, aveam să aflu de la soțul meu, care făcuse parte din echipa de studenți ai profesorului, că și proiectul său ambițios de a fixa o stație-pilot pentru asemenea cercetări, la Berevoiești, avea să sucombe sub impactul ideologiei epocii.

Anii au trecut, mi-am început cariera universitară și continuam să tânjesc după „aventura” de teren, când o auzeam pe o amică, doctorand în Antropologie (acum lucrând în altă țară), că studia o comunitate de romi nomazi, trăind alături de ei câte o săptămână-două. O întrebam doar

* Conferențiar universitar doctor la Universitatea „Titu Maiorescu”, București.

cum va face față impactului asupra imunității organismului, dată fiind diferența de stil de viață și de familiarizare cu germenii. Îmi răspundea cu o seninătate experimentată, străină mie: „o să mănânc și eu mai mult usturoi...”

Astfel, am reacționat cu entuziasm la inițiativa din 2010, a colegilor mei universitari de atunci,¹ de a ne lansa într-o cercetare de teren etnologică în comuna Bogați, din județul Argeș. Mai ales că doi dintre aceștia participaseră și la cea din 1972, iar studiul nostru părea să reia preocupările inițiale, întrucât viza valorile sociale, morale, politice, artistice și religioase din satul românesc de azi. Mie-mi reveneau valorile morale și visam chiar la o investigație comparativă, implicând date din cercetările lui Dimitrie Gusti, date care au avut o soartă îngrată, sub colbul indiferent al mai multor regimuri politice.

Numai că socoteala de la catedră nu s-a potrivit cu cea din „târg”: inițial, ni s-a spus că e vorba de un proiect de *grant*, au fost convocați studenți pentru a fi cooptați și instruiți în culegerea de date și ni s-a spus că vom primi fiecare câte patru milioane de lei vechi. La final, s-a dovedit că proiectul era între universitatea noastră și primăria locală, studenții dispărușeră din peisaj și în locul lor am cules datele chiar noi, cei șase lectori din echipa de nouă cadre didactice, iar plata nu am simțit-o nici până azi.

Ba mai mult, aș zice că eu am fost cea care a plătit cel mai mult, dat fiind că am plătit... cu sânge: am luat purici, care și-au dezvoltat arealul prin hainele mele, fără a fi reperați până la întoarcerea la București. De ce numai eu, dintre toți cei porniți pe teren? Pentru că eram, cred, singura nefumătoare și reprezentam pentru nedoritele insecte o „superofertă”. Îmi amintesc că am plecat la părinți pentru a petrece împreună Paștele, însă nu eram sigură dacă scăpasem de insistentele insecte cu comportament imprevizibil, așa că m-am gândit să-i previn...

„– Cred că e mai bine să vă spun de acum (mă aflu încă în grădină, cu mama) că sunt într-o situație oarecum stânjenitoare...”, am început eu, când mama a intervenit încurajatoare:

„– Dragă, să știi că, indiferent care ar fi problema ta, noi o să te susținem...”

Nu știu nici acum ce decizie existențială o fi avut ea în minte, însă am rămas cu senzația că am ratat acordul lor pentru ceva măreț... iar eu veneam cu „Aria purecelui”.

Un mare inconvenient al cercetării a fost că perioada aleasă a coincis cu săptămâna dinaintea Paștelui, astfel încât am fost nevoiți să concurăm cu cozonacii și vopsitul ouălor pentru acordarea unui răstimp de grație al interviuării sătenilor. Îmi aminteam de relatările lui Mircea Cărtărescu despre dificultatea de a intervieva, tot în studenție, niște pionieri dintr-o tabără, în

¹ Colegi la Universitatea „Spiru Haret”, București.

cadru proiectului inițiat de un profesor de lingvistică structuralistă; copiii erau atât de traumatizați de stolul răpitor al studenților, încât fugeau ca potârnicile când îi zăreau în sala de mese, iar unii săreau pe geamul casuțelor în care erau ținuți pentru a bifa întrebări indigeste.

În cazul nostru, localnicii dispuși să răspundă la întrebări – prin frizerie, pe la răspântii, pe prispă – erau mai degrabă bărbații decât femeile, care nu mai pridideau cu pregătirile pascale. Și mai era disponibilă o categorie: aceea a sătenilor foarte săraci, care, vorba lui Creangă, mai pregătiți ca în anul acela, ca în cel trecut și ca de când erau, nu fuseseră niciodată. În ciuda denumirii localității, care se pare că pornise cu o prosperitate interbelică datorată specializării pe servicii de pompe funebre, extinse în toată regiunea, acum avea și bogați, și săraci, într-o proporție tipică satului românesc. M-am întrebat de ce nu încercau să-și relanseze vechea afacere tradițională, din moment ce piața acestor pompe funebre se mărește peste tot.

Prima interviuată a fost o doamnă profesoară pensionară ce suferea de Alzheimer și care uita în câteva clipe ceea ce tocmai povestise, reluând aceleași istorisiri, la nesfârșit; își păstrase eleganța exprimării, amabilitatea, însă memoria îi juca feste atât de pregnant, încât eu și colega cu care pornisem la lucru ne priveam cu disperare, întrebându-ne mut dacă vom reuși să o facem să ne răspundă la cele peste 40 de întrebări ale chestionarului. Deodată, am avut o idee salvatoare, cu toate că, față de o persoană sănătoasă, ar fi fost o mare impolitețe; bazându-mă tocmai pe faptul că doamna uita aproape instantaneu ce se discuta, am ales să-i pun în cascadă întrebările și să o întrerup sistematic după fiecare răspuns care începea cu „da, dar să vă spun...”, „nu, însă, știți...”. La final, doamna profesoară a dat toate răspunsurile și s-a despărțit de noi cu aceeași amabilitate, ștergând cu buretele întreruperile mele.

După această experiență, realizând că timpul ne-ar fi insuficient pentru numărul scontat de interviuri, am decis ca eu și colega să ne descurcăm pe cont propriu, reunindu-ne la finalul zilei de lucru. Nu voi uita niciodată că era ziua de 1 aprilie, chiar ziua ei de naștere și, din această pricină, era tare supărată pentru felul precar și rural în care și-o petrecea. Până și bălegarul de pe drum părea să o afecteze, să îl ia cumva personal, pe când eu plonjam în nostalgii din vremea copilăriei petrecute în satul bunicilor și mă bucuram de primăvară.

Am certitudinea că am fost singurul membru al echipei care chiar s-a bucurat de această experiență. În plus, am rămas cu amintiri atât de pregnante, de înduioșătoare, unele chiar sfâșietoare, încât nu aș fi ratat cu niciun chip această lecție de umanizare personală. Asta și pentru că am cunoscut aspecte ale satului care mi-au dat de gândit, pe care nu ni le mai revelau, la oraș, nici știrile, nici reportajele, documentarele sau filmele artistice despre lumea rurală românească. Înainte de a apărea comedii grotești despre ea, acum șapte ani erau livrate numai informații

despre devianța rurală, de la crime și bătăi între localnici la beții, incesturi și leneși inundați de ape. Lumea rurală părea o lume de psihopați în libertate. Ori, ceea ce am întâlnit eu mi-a revelat o altă ipostază a țaranului de astăzi.

În cătunul numit Glâmbocel, am întâlnit persoane atât de sărmame, încât m-a urmărit multă vreme o grijă difuză și neputincioasă a zilei *lor* de mâine. Problemele lor economice erau, cu toate astea, mai puțin dureroase decât anumite nedreptăți sociale care li se făcuseră, decât unele probleme morale nerezolvate, care îi făceau să lăcrimeze chiar și atunci când ofereau răspunsuri pentru datele statistice ale studiului, legate de membrii familiei, vârstă, ocupație, stare civilă. Iar ceea ce era mai trist era că pe noi ne asociau, cumva, cu niște anchetatori ai vieții lor familiale și comunitare, față de care aveau ocazia să-și spună păsul, să ceară dreptate, ca noi să transmitem undeva, mai departe, la centru, la capitală, la decidenți, la cineva care să le schimbe în bine viața de mizerie. Am transmis și noi primarului necazurile lor, pe care tot primăria li le produsese: li se tăiase alimentarea cu apă curentă, iar școala din cătun fusese închisă, determinându-i la abandon școlar pe copiii care se deplasau greu, pe vreme rea, până la școala din comună. Am să redau „culoarea locală” a trei familii amărâte, pe care le-am descoperit în spatele unor porți strâmbe și unor curți pustii.

O familie era formată dintr-o văduvă, cu doi băieți adolescenți; unul, în pragul abandonului școlar din pricina lipsurilor, încercând să mai lucreze prin sat; mama lor mi se plângea că, de când îi murise soțul, era tratată samavolnic și i se luase și un teren moștenit de ea, iar justiția strâmbă precum gardul lor nu le făcuse dreptate și nu aveau bani pentru a merge mai departe cu procesele. Resimțeam revolta lor mocnită și neputincioasă.

La o altă familie am intrat cu senzația că dau buzna, pentru că strigam din curte și mi se răspundea să intru, dar nu venea nimeni să mă întâmpine, să-mi deschidă ușa. Nici nu avea cum: era o invalidă într-un pat, singură acasă, fiica fiind plecată la școală, iar soțul șomer și bolnav de plămâni, plecat cu treburi prin sat. Până să-mi declare vârsta, am crezut că e vorba de o pensionară și ea însăși îmi relata despre cum era mai bine pe vremea lui Ceaușescu, vreme pe care eu, chipurile, nu aveam cum să o cunosc; când mi-a spus că are 36 de ani, am rămas uimită, era cu patru ani mai mică decât mine. Mi s-a plâns de păcălelile politicianilor proaspăt votați, de faptul că nu se găsește nimic de lucru, iar fiica ei în clasa a șasea nu a învățat nici să citească titrajul filmelor pe ecran.

Cu senzația că mai rău de atât nu se poate, am bătut la următoarea poartă, unde o bătrână tăcută, cu ochi albaștri triști, m-a întâmpinat pe o prispă de pământ, iar un nepot care venise pe la ea, lucrător la Salubritate în București, a vorbit în locul ei; avusese un fiu care fusese ucis într-o

seară, în sat, cu ceva ani în urmă, de niște tineri cu relații, care nu plătiseră în justiție pentru fapta lor; nu avea pensie și trăia din mila altora; ea doar confirma printr-un plâns înfundat, care mi-a amintit de „Durerile înăbușite” pe care Sadoveanu le zugrăvise atât de viu, în alt secol, în alte târâmuri românești obidite.

Prin contrast, postura mea de cercetător de teren mi s-a părut frivolă și improprie; aș fi vrut să-i ajut cu ceva concret pe oamenii ăștia amărâți, care răspundeau uimitor de moral și natural la întrebările mele. Era o întrebare care suna așa: „Pentru ce anume ați fi dispus/ă să vă sacrificați viața?” – iar dintre variantele oferite în chestionar (familie, libertate, egalitate, Dumnezeu, țară, altele) ei alegeau familia, țara și pe Dumnezeu. La finalul întrebărilor, lăsam deoparte neutralitatea cercetării și încercam să-i încurajez cât puteam pe acești semeni ai mei defavorizați până la temelii casei lor de chirpici. Atunci am înțeles „pe viu”, mai bine spus, pe agonie, ce presupune conceptul de *sărăcie structurală*, acea sărăcie care se adâncește din toate părțile, din care nimeni nu se poate salva, ca un nisip mișcător al unei societăți și economii bolnave.

Am realizat atunci, coroborând datele și concluziile, că acești oameni aveau mare încredere în preotul lor, care se pare că era, într-adevăr, un preot cu har și îi susținea moral, iar credința lor le dădea speranță; aveau în atitudine o anume seninătate care, altfel, pentru orașeni sau laici călduți, ar fi părut inconstiență. Din partea autorităților locale sau centrale nu așteptau nimic bun.

La plecare, mi-am propus să nu mă mai plâng vreodată de greutatea din viața mea. După un timp, am revenit într-un cadru festiv al Primăriei, cu o comunicare publică a rezultatelor preliminare ale cercetării noastre, împărțită pe tipuri de valori și pe autori ai analizelor. În auditoriu se aflau notabilitățile comunei, profesori și elevi; aceștia din urmă, prin dezinteresul și murmurul lor permanent, mi-au amintit din nou de atitudinea copiilor evocați de Cărtărescu, ceea ce denotă că spiritul pionieresc nu piere. De fapt, nu ei erau de blamat pentru atitudinea centrifugă evenimentului cultural de sub ochii lor proaspeți pe lume. Cei ce greșiseră fuseseră profesorii sau directorii care îi trimiseseră acolo, pentru că le era depășită capacitatea de înțelegere. Însă și răbdarea le era pusă la grea încercare, mai ales când unii vorbitori păreau a da semne de picoteală la propria citire a materialului... Asta crea o vagă impresie de tragism intelectual, ca și cum ne-ar fi transmis ultimele concentrate de înțelepciune, înaintea „marii treceri” bligiene.

A urmat o masă de cantină, în care fiecare și-a consumat cea mai scumpă ciorbă de fasole și cel mai scump copan de pui din viața sa, în valoare de patru milioane de lei per cercetător.

În ce privește analiza mea, am conchis că morala acestor săteni este fundamental creștină, că această credință religioasă este mai puternică decât era de așteptat după atâtea decenii de ateism, că familiile au fost și rămân cadrul de prezervare și de transmitere a valorilor creștine, coroborate cu un simț moral tipic țărănesc. De pildă, felul în care răspundeau despre ceea ce consideră a fi o casă frumoasă, un om frumos arăta preeminența criteriilor morale asupra celor estetice: „Un om frumos este un om gospodar”, „O casă frumoasă este o casă curată” etc.

Am mai constatat că observațiile mai vechi ale etnografului Ovidiu Papadima despre așa-numita lipsă a înclinației spre tragic, spre autoflagelare a sufletului românesc, se confirmau; acest autor nota: „Păcatul urăște existența, dar n-o sfărâmă prin povara lui. Echilibrele statornice ale sufletului nostru sunt destul de trainic așezate, ca să reziste chinului de a-i suporta prezența.”²

Până la urmă, am accentuat asupra unei șanse, asupra singurei porțițe pe care am întrezărit-o în *educația maselor prin biserică*, prin *preoții și pastorii cu chemare*, nu doar prin carcasa tot mai sărăcită a învățământului românesc. Se tot vorbește despre vindecarea societății noastre prin refacerea domeniilor strategice, învățământul și sănătatea. Aș detalia, aș căuta mai profund, în interiorul acestei răni numită la noi „educație” și aș spune că miezul ei trebuie să fie considerat învățământul teologic, pentru că de acolo pot porni luminători ai maselor sau, dimpotrivă, lucrători ai „pustiirii” despre care vorbește Biblia. Am vizat concret soluția potențială a influențării în bine a noilor generații prin autoritatea morală a preotului *cu har*, jertfelnic, care-și ascultă chemarea divină, care păstorește turma, care este un exemplu de urmat. Însă, la final, am adăugat și umbra mea de reținere, în fața unei realități umane destul de precare, în genere: „Această posibilă soluție are avantajul major că nu presupune investiții economice, financiare, nici revizuiți administrative, nici mobilizări electorale, nici remanieri politice, ci numai exercitarea *vocației*, prețioasa contribuție umană sub călăuzirea divină, acea valoare inestimabilă, greu de surprins într-un chestionar, a caracterului exemplar, a spiritualității superioare luminând oameni. Se va fi dovedind această inițiativă, oare, mai dificil de aplicat decât celelalte?”³

Pentru că localnicii se declaraseră creștini ortodocși în proporție de 98 la sută, am mai putut desprinde, din atitudinea lor față de lume și viață, o surprinzătoare trăsătură comună cu cea a ortodocșilor ruși, așa cum îi regăsim în marea literatură. Personajele lui Cehov, de pildă, manifestă un fel de defetism calm, o obișnuință în a răbda răul, cu singura consolare că se vor

² O. Papadima, *O viziune românească a lumii*, București, Editura Saeculum, 1995, p. 124.

³ Autocitare din capitolul „Frânturi ale «frumosului sofianic»”, publicat în urma cercetării de teren, în volumul colectiv cu titlul *Orientări valorice actuale în mediul rural românesc*, București, Editura Fundației România de Măine, 2014.

odihni de toate și că vor fi mângâiați după moarte, *numai după moarte*. Credința aceasta nu le este clintită, dar nici nu capătă putere pentru a-i ajuta să se bucure de viață, să-și schimbe drumul obidit, să facă lucruri mărețe, să „atingă steaua neatinsă”, cum spunea Don Quijote. Este ca un motor cu turație minimă, pe termen lung.

Acest lucru mi-a amintit de avertizarea apostolului Pavel, care îi descria pe oamenii sfârșitului de lume ca având „doar o formă de evlavie, dar tăgăduindu-i puterea”. Mă întreb dacă acei oameni amărâți, pe care îi am mereu în fața ochilor, ar fi putut supraviețui fără a avea credință. Dar mă întreb și cum s-ar fi schimbat viața lor dacă ar fi avut o credință puternică, dacă ar fi răzbătut cu ea prin această lume...

Marin Constantin*

marconstant2015@gmail.com

Jurnalul de teren ca mărturie a căutării etnografice: însemnări despre o anchetă genealogică în satul Tilișca (județul Sibiu) (1999-2000)

Articolul de față este scris ca un ecou al unor scrieri anterioare în care am fost preocupat de ilustrarea (auto)narativă a aplicării observării participative în mijlocul unor grupuri sociale orășenești¹, și de măsura în care mărturiile de teren ale cercetătorului și interlocutorilor săi pot fi valorificate ca o „explicitare” a demersului etnografic². În cele ce urmează, am inclus câteva însemnări de teren pe care le-am făcut (ca parte a unei documentări monografice) în satul Tilișca din județul Sibiu, în vara anului 1999 și la începutul anului 2000. (În referințele acestui text, am indicat publicațiile prin care, în timp, am încercat să expun rezultatele etnografiei pe care am întreprins-o în mijlocul comunității de la Tilișca). Înainte de a depăna notele scrise pe marginea anchetei etnografice în discuție (așa cum se va vedea, o anchetă preponderent genealogică), readuc în atenția cititorului câteva din ideile articolelor menționate (vezi notele 1 și 2), ca o precizare referitoare la tema textului ce urmează.

Câteva premise...

Reflectând desfășurarea muncii de teren, jurnalul etnografic este (după părerea mea) o parte integrantă a experienței pe care cercetătorul o trăiește printre oamenii pe care acesta îi studiază, fie în termenii observării participative (ca principală metodă cultural-antropologică), fie în cheia unei „etnografii explicite” prin care acel cercetător caută să clarifice opțiunile, impresiile, intuițiile... încercate în cursul investigației sale.

* Institutul de Antropologie „Francisc I. Rainer” al Academiei Române (București).

¹ Marin Constantin, „Observarea participativă a grupurilor sociale dintr-o vecinătate bucureșteană”, în *Sociologie Românească*, V (1), 2007, pp. 103-119.

² Marin Constantin, „Etnografie explicită în studiul antropologic al satului Tilișca (județul Sibiu; 1997-1999)”, în *Sociologie Românească*, VI (3-4), 2008, pp. 171-184.

Din acest punct de vedere, jurnalul etnografic (deși fără a întruni atributele de sinteză ale unui studiu sau volum de profil) nu poate fi scris oricum, ci doar prin filtrul unei specializări de ordin antropologic. Ca atare, printre observații ce aparțin simțului comun sau „culturii generale” a autorului, consemnările de acest fel folosesc un limbaj conceptual propriu „științei omului” și se înscriu în universul teoretic și metodologic al acesteia.

Mărturiile astfel adunate evidențiază fără doar și poate dificultățile ce decurg din interacțiunea etnografului cu interlocutorii săi. Am argumentat (în ambele articole, în cel din 2007 la paginile 116-117, și în cel din 2008, la pagina 175) caracterul „sinuos”, „contradictoriu”, „confuz” chiar, al procesului de cunoaștere „treptată și cumulativă”, mai curând decât „imediată” și „febrilă”, propriu demersului etnografic. Tocmai în această condiție de culegător rezidă însă valoarea euristică pe care căutarea etnografică o poate avea pentru deslușirea (chiar în aparența „labirintică” a „potecilor” de urmat într-un asemenea efort) acelor înțelegeri ce pot dezvălui, în cele din urmă, „întregul” antropologic (ca ideal de interpretare și reprezentare a datelor din teren).

Note de teren (Tilișca, iulie – septembrie 1999; martie 2000)

9 iulie 1999. Încep studiul rudeniei de la Tilișca cu genealogiile marilor neamuri (ca efective demografice) ale satului: Banciu, Bratu, Bunea, Iuga, Miclăuș... Pe uliță, localnicii mă iau drept un „funcționar ce umblă cu plata curentului electric”. Cel mai adesea, îmi explic munca prin a fi „un fel de recensământ”; întrebat fiind însă și „pentru ce?”, adaug „în legătură cu scrierea unei cărți despre Tilișca”. Cele mai multe informații genealogice le obțin de la doamne (domnii fiind plecați la muncile de sezon, la munte sau la fânețe). Constat că, în lipsa referenților căutați la anumite adrese, vecinii îmi oferă date mulțumitoare, ceea ce relevă însemnătatea (inter)cunoașterii în reconstituirea biografiilor sătești. Obişnuiesc să arăt interlocutorilor mei fotografii pe care le-am făcut la stânele locale (cu doi ani înainte), ceea ce face efortul meu de acum mai inteligibil, sau – oricum – mai simpatizat de săteni.

La gospodăria numărul 235 ajung într-o plină ceartă a gazdelor, o neînțelegere care se risipește însă la apariția mea. Doamna Banciu (de la 233) îmi sugerează formula de „evidență a populației” pentru ceea ce fac aici. În două cazuri (doi interlocutori vârstnici, foști ciobani), aplic chestionarul de proverbe elaborat de profesorul Gheorghiță Geană³; mi se par deosebit de interesante reacțiile acestor oameni la auzul zicătorilor, așa că înregistrez nu doar răspunsurile lor

³ Gheorghiță Geană, „Testări paremiologice în trei sate din Vrancea”, în *Viitorul social. Revistă de sociologie și științe politice*, LXXX / 1987, pp. 442-451.

la chestionar, ci și comentariile pe care ei le fac în această privință. Bunăoară, Ilie Frăcea (70 de ani, de la casa 267) completează antiteza paremiologică *Cel mai frumos ac îl poți scoate din cel mai urât fier/Fierul rău, degeaba-l bați*, prin locuțiunea „Dintr-o potcoavă, tot mai faci o scoabă!” Într-un alt caz, Ion Stancă (71 de ani, de la gospodăria numărul 280), este de părere că „Mai bine [este] cu străinul decât cu neamul: neamul nu-ți dă nimic!” (ca o replică la cuplul de proverbe *Ruda la nevoie se cunoaște/Ruda te pizmuiește mai mult decât străinul*).

...Ajung la gazda mea seara, după ora 20:00, puțin udat de o ploicică, și flămând. La cină, discut cu gazdele despre politică, și ne punem de acord asupra lipsei de onoare și pricepere a politicienilor noștri...

Încă ceva: am observat și fotografiat tilișcani la spălarea și uscarea lânei.

10 iulie 1999. Reușesc să cuprind genealogiile a 131 de familii ale Tilișcăi (în raport cu 568 de gospodării), constituind cele cinci mari grupuri patronimice ale satului. Identific o legendă eponimă (Paraschiva Iuga, 406), ce povestește despre „generalul roman Tilius”, și continui să aplic chestionarul paremiologic. Sunt astfel în curs de a diversifica „rubricile” de informații despre Tilișca: genealogiile îmi vor completa datele demografice, legenda eponimă va întregi (pentru mine) cunoașterea memoriei culturale locale, iar proverbele îmi vor deveni variabile în analiza „ethos”-ului sătesc. La fel ca fotografiile din trecut, raportul de cercetare pe care l-am scris în 1998 despre Tilișca, contribuie la receptarea mea pozitivă în sat, din moment ce „știu câte ceva” despre localnici... După o discuție cu domnul Iuga (profesor de geografie la școala generală a satului), poposesc la ruinele dacice – resturile unui *murus dacicus* – de pe dealul Cățânaș, de la extremitatea de vest a Tilișcăi.

11 iulie 1999. După două zile de muncă fructuoasă, astăzi aproape că îmi pierd timpul... E pentru prima dată când filmez, dar documentul pe care îl realizez nu este grozav: nu are virtuți artistice (ceea ce ar fi fost inutil să îmi propun), însă nici nu „imortalizez” ceva deosebit. De fapt, cu camera de filmat, reconstitui firul etnografiei mele de acum doi ani: slujba de la biserica ortodoxă, interviurile (mai degrabă spontane) din sat... Deși sunt dezamăgit despre cât de stângaci mănuiesc camera, nu îmi pierd speranța că imaginile pot și trebuie să devină un accesoriu de prim ordin al muncii mele de teren (fie și pentru a reprezenta o punte între mine și publicul larg). Mă gândesc la potențialul demonstrativ al filmului etnografic, dincolo de valențele documentare ale înregistrărilor vizuale de tip jurnalistic, ori de cele estetice ale peliculei artistice. Sesizez însă și limitele „video-etnografiei”: gustul pentru anumite „scene” culturale, idealul imaginii

„relevante”... pe scurt, selecția cea mai subiectivă a cadrului filmat. Încerc să nu uit că efortul meu de „cameraman” amator a depins (mai ales) de ceea ce, acum doi ani, am „văzut” ca fiind semnificativ; probabil că nu pot percepe (oricum, nu în clipa de față) din coerența imaginii spontane, imediat, și atunci o caut în experiența stagiului meu de teren, din trecut.

12 iulie 1999. Izbutesc să recuperez din „dauna” zilei de ieri culegând genealogiile a 46 de familii ce reprezintă mai multe neamuri locale (cred că voi avea răgazul să adun genealogiile întregului sat). În plan metodologic, înțeleg că genealogiile îmi completează datele demografice obținute cu doi ani în urmă din registrul agricol al Tilișcăi, așa cum narațiunile biografice ale oamenilor de aici promit să-mi întrească informațiile genealogice. Aplic încă o dată chestionarul de proverbe (în cazul lui Ion Rodean, 70 de ani, de la gospodăria 84); am ezitări în a ruga (pe viitor) și pe tinerii locali să-mi completeze „itemii” acestui chestionar, în loc de a mă mulțumi cu răspunsurile „vârstei a III-a” (dată fiind experiența de viață a celor intervievați). Regăsesc oficialii Primăriei satești: și doamna Iuga (secretar), și domnul Răceu (primar) mă întâmpină cu prietenie, iar pentru mine este o satisfacție să le arăt al meu „rapport de recherche”, susținut anul trecut la Neuchâtel. Regret oarecum faptul că am la dispoziție doar un text în limba franceză, spre a-l arăta astfel gazdelor mele de aici. (Primesc de la doamna Iuga o monografie arheologică, scrisă de Nicolae Lupu, despre Tilișca⁴).

24 iulie 1999. Filmez viața de la stânilor din împrejurimile comunei Săliște... Mai întâi, poposesc la stâna Auricăi Bebeșelea (din Jina), care, în fața camerei, se aranjează cumva... Tică, micul ciobănaș, este acum clasa a IV-a. În jur, remarc aceeași ambianță „zootehnică” din 1997: oi, vaci, porci, cai, găini... Ajung apoi la stâna lui Samuilă Gligor (din Sângătin); acest *baci* îmi arată cum așază *telemeaua* în *crintă*. Observ că muștele tind să se așeze pe brânză, iar Samoilă îmi răspunde că „Muștele mănă dintr-un blid, noi dintr-altul!” Adaugă faptul că, acum, are un aragaz la stână (unde el ar fi incubat 26 de ouă!) Mă strecor, după aceea, la stâna lui Ion Bratu (din Tilișca), fără a fi observat de câinii ciobănești... Găsesc întreaga familie (Maria Bratu, soția, și Iliuță Bratu, mezinul familiei, 10 ani) preocupându-se cu instalarea aragazului (în noaptea trecută, plouase, și nu se mai putea aprinde focul). Apoi, membrii acestei familii de oieri pornesc la mulsoarea de după-amiază. Ion Bratu îmi spune că, în 1980, a cumpărat un autoturism ARO cu banii obținuți din vânzarea a 1000 de kilograme de lână. Ajut pe acești oameni la mutarea țarcului

⁴ Nicolae Lupu, *Tilișca. Așezările arheologice de pe Cățânaș*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

oilor, de la locul vechi unde era noroi, la o distanță de 200 de metri... Într-o viziune „antreprenorială”, Ion Bratu îmi spune că scăderea valorii de piață a produselor pastorale se răsfrânge și asupra simbricii pe care el o poate asigura ciobanilor săi angajați. Mulsoarea a 320 de oi a durat două ore, iar laptele astfel obținut a fost depozitat în patru bidoane de câte 25 de litri fiecare.⁵

25 august 1999. Revin la Tilișca și înnoptez la o nouă gazdă: familia Bratu (gospodăria nr. 556). Soții Bratu (Ion și Minerva, vârstnici de peste 80 de ani) au convingerea că sunt un „om serios”, mai ales după ce (spre a nu abuza de ospitalitatea locală) am precizat că „îmi voi plăti chiria”.

...Am ieșit apoi la o plimbare prin sat. Seara răcoroasă, în prag de toamnă, m-a făcut să mă opresc la cârciuma din centrul satului, în intenția de audia opinia publică într-o „situație socială cu intrare liberă” (cum spune James P. Spradley⁶). Șeful localului (Gheorghe Popa) a binevoit să-mi ofere o bere; împreună cu niște ciobani și cu polițistul local, am purtat apoi o discuție. Convorbirea a intrat destul de repede în zona problemelor sociale generale ale țării, trăite și de comunitatea de aici. Deși pentru mine, prosperitatea Tilișcăi este evidentă, sătenii deplâng devalorizarea accentuată a muncii lor. O propunere a mea vizând înființarea unei asociații a oierilor locali, a fost bine primită, însă fără alte ecouri publice... Cam atât. Îmi rămâne să înapoiez berea...

26 august 1999. Adun genealogiile a mai bine de 80 de grupuri familiale de la Tilișca. Aplic, totodată, chestionarul paremiologic în cazul altor cinci interlocutori. Pe măsura acestei obositoare munci statistice, conștientizez intrarea mea tot mai adâncă (la propriu și la figurat) în casele tilișcanilor; devin astfel tot mai cunoscut aici, deși unii săteni încă mă mai întreabă „dacă umblu cu curentul”. Datele demografice ale primăriei, la fel și cunoștințele pe care oamenii le au despre vecinii lor (atunci când aceștia nu sunt de găsit) mă ajută de minune în a cuprinde sfera rubedeniilor locale. Uneori, memoria genealogică a sătenilor mă uluiește pur și simplu (Ana Bradea, de pildă, îmi descrie genealogiile pe trei generații a vreo patru familii din jur). Luat cu asemenea consemnări, uit a mai lua masa, până când (seara) Doamna Minerva îmi oferă brânză, o ciorbă de fasole verde, și un păhărel de palincă... Iată o zi bine folosită!

⁵ Marin Constantin, „Despre transhumanță și economia de piață în satul Tilișca (sudul Transilvaniei)”, în *Sociologie Românească*, București, I (3), 2003, pp. 94-101.

⁶ James P. Spradley, *Participant Observation*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1980.

27 august 1999. Continui ancheta genealogică la nivelul grupurilor mici de rudenie (două-trei familii înrudite). Cum ajung să deprind tot mai bine acest gen de activitate, nu mai apar defel în fața interlocutorilor mei timid și crispăt... Îmi iau așadar munca în serios – alt indiciu (poate) al unui „început de sfârșit” al copilăriei mele etnografice... Îmi dau seama că analogia curentă cu funcționarul ce încasează plata curentului electric, pe care sătenii o fac în ceea ce mă privește, mă favorizează: probabil că dacă ar ști de la bun început natura muncii mele, nu puțini dintre săteni m-ar privi cu alți ochi (și nu știu câți dintre ei mi-ar mai deschide ușa imediat!). Deja o femeie vârstnică (Maria Stanca, 77 de ani, de la casa numărul 247) m-a confundat cu un sectant ce caută prozeliți...

Însă (trebuie să o spun) cei mai mulți dintre tilișcani mă primesc cu simpatie. Astfel, Dumitru Ciorogariu (gospodăria 315) și Eugenia Domnariu (gospodăria 378) mă invită bucuroși în casele lor, oferindu-mi – unul – confesiuni pastorale, vin și prăjituri, și cealaltă, imaginea camerei sale de oaspeți. Înțeleg încă un motiv pentru care îmi place Tilișca: practic, acest sat se dezvoltă uniform, fără discrepanțe de tip „centru – periferie”. Iar gradul avansat de confort (pentru un sat de munte) te face să crezi că acești oameni țin pasul cu cerințele elementare a ceea ce numim „viață civilizată”; gazda mea, de exemplu, deține două mașini de spălat, un frigider și o mașină frigorifică.

28 august 1999. Închei ancheta genealogică de la Tilișca (inclusiv înregistrarea neamurilor mici și marginale). Cred că dețin acum informația „structurală” în care să situez bogatele detalii culturale pe care le-am adunat altminteri despre acest sat românesc din Carpați. Caut să întrevăd cumva, ca o schiță, monografia pe care aș vrea să o scriu în această privință, în temeiul fondului documentar genealogic⁷. Am cules, azi, și două mărturii de viață, aparținând Paraschivei Opriș și Filofteiei Bârsan. În plan metodologic, acest traseu de investigare demografică, genealogică și biografică îmi pare concludent ca mod de prezentare a interlocutorilor mei de aici. O nuanță interesantă (de urmărit ulterior) este discrepanța dintre tonul celor mai mulți dintre oamenii cu care stau de vorbă despre problemele vieții de cioban („urâtă meserie!”, spune gazda mea), și observația pe care Paraschiva Opriș o face în legătură cu realizările materiale (în special, vilele și autoturismele) oierilor locali, după 1989. Oricum, fapt este că în Tilișca zilelor noastre se

⁷ Marin Constantin, *Etnografia satului transilvănean Tilișca. Monografism și holism în antropologia culturală a unei comunități pastorale românești*, Editura Etnologică, București, 2013.

construiește intens (feciorul gazdelor mele tocmai înalță o asemenea casă falnică, pe două niveluri, pentru... fiul său, de numai 12 ani!). La fel de adevărat, în seara aceleiași zile, Ioan Bratu sosește obosit, spunând că a rămas cu al său ARO în pană, ceea ce a dus la întârzierea mulsorii oilor; ca să iasă din încurcătură, acest oier a trebuit să-și pornească cealaltă mașină...

28-29 septembrie 1999. La revenirea în sat, întâmpin problema cazării: una dintre persoanele ce-mi promisese război de gazdărie tocmai s-a accidentat, iar cealaltă nu este acasă... Îmi reamintesc o casă în care am fost primit cu ospitalitate (Ana Gândilă, gospodăria 517). Înnoptez aici, deși trăiesc sentimentul neplăcut de a deranja. În timpul restrâns pe care-l am la dispoziție, mă concentrez asupra interviului genealogic. Izbutesc să chestionez încă 13 persoane, dintre care vreo șase tineri (până la 37 de ani); încerc astfel să extind relevanța „inter-generațională” a cunoașterii *valorilor de orientare* ale localnicilor⁸. Petru Lalu (32 de ani) asemuie chestionarul de proverbe cu testările psihologice care (mi se spune) pot fi trecute – la școala de șoferi – „cu darul”... O bună realizare metodologică este vizionarea publică (cu ajutorul unui video-recorder al nurerii lui Ilie Frăcea) a filmului pe care l-am realizat la stâniile din zonă; derularea imaginilor despre „oamenii stânelor” le prilejuiește sătenilor-spectatori anumite observații despre cei filmați și felul în care aceștia mulg oile sau pregătesc brânza („ce trebuie pusă cu partea rotundă pe scândura crinței, să se îndrepte”!). Încă o narațiune biografică (a lui Ilie Frăcea, despre oile sale otrăvite în Banat...), precum și vreo patru snoave (spuse de Ion Stancă) îmi completează datele privind (auto)identificarea etno-profesională a tilișcanilor în context sud-transilvănean, de pildă: despre sașii de la care românii cumpără porumb... provenind, de fapt, de la fermele comuniste, și potrivit căroră „La voi [românii] cu oile, țărca-bârca, brânza-i gata! La o ceapă, mult se sapă [de către sași]!”

16 martie 2000. De această dată, poposesc la primărie unde (beneficiind de înțelegerea oficialităților) culeg documente despre actele de vânzare-cumpărare, despre zestre, despre litigiile teritoriale... într-un cuvânt, „probleme de viață” ale tilișcanilor; aceste detalii (unele savuroase, ca arbitrajul primăriei în cearta unor vecini pentru amenajarea unei poteci de adăpare a vitelor la râu...) contribuie la conturarea „tabloului pastoral” al rudeniei de aici⁹. Domnul Răceu (primarul) îmi descrie semnele pastorale ale familiei sale; aflui astfel că aceste însemne patrimoniale se

⁸ Marin Constantin, „Viziunea despre lume în satul Tilișca (județul Sibiu)”, în *Sociologie Românească*, V (4), 2007, pp. 81-96.

⁹ Marin Constantin, „Tableau pastoral de la parenté”, în *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 37 / 2000, pp. 103-110.

transmit, la fel ca proprietatea ovină pe care o reprezintă; frații au semne specifice deși fiecare păstrează și semnul părintesc. După amiaza, îmi completez schemele de rudenie cu niște date despre nașie. Ajung și la casa lui Titi Ceușescu (numărul 103), care îmi deapănă o istorie de viață despre ciobani și securiști, și despre anii pe care acest bătrân admirabil – ce știe cânta la fluier – i-a petrecut în Delta.

17-18 martie 2000. În continuare, adun mărturii despre rudenia spirituală și orientarea maritală a generațiilor sătești. Sunt încântat de perspectivele pe care deslușirea rubedeniilor locale mi le deschide în studiul comunității de la Tilișca. Pot, de acum, aproxima dimensiunea și gradul de relaționare în cazul rețelelor parentale (de două până la 11 gospodării) și în cel al structurilor de vecinătate (între două și șapte gospodării), proprii acestui sat din Mărginimea Sibiului¹⁰. Semnele ereditare de proprietate, crestate pe urechile oilor, îmi relevă o excelentă evidență etnografică, în complementaritate cu informațiile despre genealogiile țărănești. În plus, datele despre proprietatea ovină și funciară, laolaltă cu cele despre structura ocupațională a tilișcanilor (notate după registrul primăriei) conturează „profilul” agro-pastoral al satului.

...Am mai menționat aportul anchetei genealogice în a mă ajuta să pătrund în casele oamenilor de aici. Nu cred că exagerez spunând că, întrebând despre neamurile uneia sau alteia din gospodăriile tilișcane, devin – pentru câteva zeci de minute – nu doar un oaspete ocazional, dar și un confident al interlocutorilor mei. De altfel, doamna Ceușescu (soția lui Titi, de la 103, și mamă a soției domnului Nan, de la 86) îmi spune că am ajuns să „știu rudele mai bine decât tilișcanii”! Mă bucur cu atât mai mult cu cât, de la o casă la alta, sunt nevoit să explic din cele ce cunosc despre rudele cuiva, spre a afla restul „ramificației” genealogice...

...Câteva concluzii

După cum cititorul o poate constata, consemnările de mai sus sunt formulate cu mijloacele unei *reflexivități* etnografice menită să redea cât mai mult din gândurile și frământările cercetătorului aflat în cursul unei anchete. Potrivit lui Conrad Phillip Kotak, printr-o *etnografie reflexivă*, „Etnograful își inserează în text propriile sentimente și reacții din teren. [...] Etnograful poate adopta unele din convențiile romanului, precum povestirea la persoana a I-a, conversațiile,

¹⁰ Marin Constantin, „Modele rurale și urbane de învecinare în România post-socialistă”, în *Ianus*. Publicație a Programului „Tradiție și Modernitate”, 10-11 / 2005, pp. 87-101.

dialogurile și umorul”.¹¹ Unele din aceste procedee literare sunt prezente și în jurnalul din care am reprodus aici notele mele de teren de la Tilișca.

Similitudinile literaturii cu jurnalul etnografic nu pot eluda însă diferențele de conținut dintre cele două genuri. În ceea ce mă privește, am făcut referire „la tot pasul” la noțiuni precum *genealogie*, *biografie*, *legendă eponimă*, *chestionar paremiologic*, *film etnografic*, *gospodărie*, *proprietate pastorală* etc. Acest „lexic” recurent al terenului descris configurează (în fond) și „obiectul” căutării mele etnografice, și anume studiul structurilor și relațiilor locale de rudenie. Toate celelalte aspecte semnalate în jurnal (ospitalitatea, stănele, proverbele, oficialitățile sătești...) însoțesc „cheia de boltă” a expunerii – genealogiile țărănești – fără a se substitui acesteia și fără a o marginaliza din punct de vedere tematic.

În sfârșit, răzbate din paginile jurnalului o anumită atenție pentru ceea ce am putea numi „relativizarea auctorială” a experienței etnografice. Oamenii satului sunt menționați (cu numele lor întregi, obținute cu precizarea obiectivului monografic al anchetei) nu doar ca niște *dramatis personae*; oierii, funcționarii primăriei, gazdele etnografului și ceilalți săteni intervievați îndeplinesc un rol mai activ decât derularea (mai mult sau mai puțin coerentă) a unei intrigi narative. Tilișcanii răspund întrebărilor mele de ordin genealogic, îmi arată cum este preparată brânza, participă la completarea unui chestionar de proverbe, acceptă să fie filmați, mă primesc în casele lor, mă ospătează... autentificându-mi, prin toate acestea, investigația, și adevărindu-mi popasul (adeseori, insolit) în mijlocul rânduielilor lor de zi cu zi, din care paginile unui jurnal pot reține mult prea puțin...

¹¹ Conrad Phillip Kotak, *Anthropology. The Exploration of Human Diversity*, Fifth edition, McGraw-Hill, Inc., New York, 1991.

Anișoara Ștefănuță

ani_steg@yahoo.com

Jurnal Tiheró, Grecia, august 2016

Sâmbătă, 6.08.2016

Pornim la drum de la Ploiești spre Grecia dimineață, devreme, la ora 5.30. Drumul se anunță a fi destul de lung, dar nu atât de lung precum cel pe care îl urmam de obicei pe ruta Giurgiu-Sofia-Promahonas. Traversăm Bulgaria, urmând ruta central-estică, Veliko Tŭrnovo, Nova Zagora, cu destinația Provatónas, în apropierea graniței cu Turcia. Rămân surprinsă de percepția de pustiu și părăsit pe care ți-o oferă satele bulgărești. Multe dintre ele par a fi nelocuite. Casele au o arhitectură sobră, lăsând adeseori la vedere materia primă din care sunt construite. Câteva dintre ele se află într-o stare avansată de degradare. Îmi lipsesc parcă traforurile sau florăriile caselor din România, forfota matinală a oamenilor din localitățile pe care le traversaserăm mai devreme pe DN1, bisericile care par a fi oaze de verdeață și flori, zugrăvite predominant în alb, care te ajută să înțelegi apartenența religioasă a locuitorilor. În localitățile din Bulgaria nu îmi amintesc să fi văzut o astfel de biserică. Dintre orașele mai mari se remarcă Veliko Tŭrnovo, cu un aer distinct de stațiune turistică. Drumul anost surprinde totuși la un moment dat prin câteva peisaje pitorești în preajma lacurilor Jrebcevo, cum indică harta. Așteptăm cu nerăbdare să ajungem în Grecia. Afară este foarte cald. La fel și în autoturismul cu care ne deplasăm. Nu folosim sistemul de aer condiționat decât atunci când simțim că temperatura depășește limitele suportabilității. La un moment dat îi propun lui Sebastian să facem o mică oprire într-un sat, în apropiere de Madreț, la umbra generoasă a unui arbore. În momentul opririi, Sebastian observă faptul că motorul mașinii se turează în mod nefiresc, fapt care îl îngrijorează. Încearcă să remedieze problema, fără o aparentă rezolvare însă. Dincolo de faptul în sine îl sperie și gândul că ne aflăm într-un sat fără atelier de *service*, iar necunoașterea limbii localnicilor pare a fi în această situație un handicap major. Cu speranța că vom ajunge cu bine în Grecia, pornim la drum. Spre deosebire de atmosfera din alte localități prin care am trecut, satul

acesta pare a fi puțin mai animat. După parcurgerea fără probleme a câtorva zeci de kilometri, Sebastian observă că lucrurile par a fi intrat în normal.

Curând Évros-ul începe să ne însoțească. Sebastian observă dincolo de granița naturală cu Turcia minaretul unei moschei. Intraserăm în *Ellada*. Satele grecești par a fi mult mai familiare, deși ajungem în această zonă pentru prima dată. După mai bine de 100 de km de la granița cu Bulgaria ajungem în localitatea Provatónas, unde vom locui în următoarele cinci-șase zile. La recomandarea lui Stéfanos Milṭalkákis, din Kavála, un bun prieten de-al nostru, ne îndreptăm spre centrul localității și după ce parcăm, mergem la *kafetéria* lui Mihalis Milṭalkákis, unchiul lui Stéfanos. Este aproximativ ora 14.30. Căldura pare a fi copleșitoare. La *kafetérie* ne întâmpină un nepot al proprietarului, de la care Sebastian obține câteva informații. Eram în căutarea unui loc pentru cazare. Ne recomandă să luăm legătura cu administratorul unui hotel din apropiere, dar spunându-i că am dori ceva mai ieftin, fără prea mari pretenții, ne recomandă să luăm legătura cu vânzătoarea de la magazinul de peste drum. Aici întâlnim o tânără care nu ne poate oferi alte soluții decât cea de la hotelul învecinat. Ne spune, de asemenea, că localnicii care au posibilitate de cazare închiriază pentru o perioadă mai mare de timp (câteva luni) nu doar pentru câteva zile. Fără a avea o altă variantă, ne îndreptăm spre hotel. Aici, liniște. Ne apropiem de intrare, și, cum nu se arată nimeni la terasa din fața hotelului, ne hotărâm să încercăm mai târziu.

Decidem să intrăm la o *kafetérie* din centru, dotată cu o terasă generoasă și umbrită. Verdeța din jurul terasei ne dă încredere că măcar pentru un timp vom scăpa de caniculă. În interior sunt doi clienți, fiecare așezat la câte o masă. Unul dintre aceștia ne-a observat, îl salutăm și Sebastian îl întreabă dacă ne va servi cineva la masă pe terasă sau trebuie să intrăm înăuntru să comandăm. Ne spune că putem să luăm loc și o anunță pe doamna care servește. Hotărâm să ne așezăm mai aproape de el și de doamna care servește, în speranța că vom mai obține câteva recomandări în legătură cu posibilitatea găsirii unei cazări. Ne răcorim, eu cu un *nesstea* și Sebastian cu o coca-cola. Începem să ne revenim puțin câte puțin. Sebastian o întreabă pe doamna care ne-a servit dacă știe pe cineva care ne poate oferi cazare. Doamna îi întreabă și pe ceilalți clienți, între timp mai venise încă un bătrânel. Obținem două recomandări, ceea ce ne face să fim puțin mai optimiști. După ce ne terminăm băuturile răcoritoare, ne îndreptăm spre unul dintre locurile recomandate. Găsim un domn mai în vârstă care se odihnea topit de căldură pe terasa din fața casei, în apropierea unui pat improvizat pe care se întindea din când în când. Patul era acoperit cu un covoraș de coade după cum îl denumim noi în România. Comunicarea cu dumnealui este puțin cam anevoioasă, pentru că bătrânelul nu aude prea bine, iar memoria părea că este puțin cam afectată. Înțelegem că trebuie să vorbim cu soția dumnealui, care se odihnea

momentan. Ne invită să luăm loc la masa de pe terasă. Sebastian îi spune care este scopul venirii noastre în localitate. Aflăm că a fost plecat pentru o bună perioadă de timp în Germania și așa a reușit să construiască casa în care locuiește. Ne întreabă dacă vorbim limba germană. Îi răspundem că nu. Întrucât soția sa nu se trezise, plecăm, promițându-i că vom reveni. Ne îndreptăm spre *kafetéria* din centru. Spre deosebire de alte localități ale *Elladei* în care am mai fost, aici pare a nu fi nimeni interesat de noi. Mă grăbesc chiar să trag concluzia că sunt destul de indiferenți și că nu ne va fi prea ușor să ne desfășurăm cercetarea. Întrucât foamea își spunea cuvântul, intrăm într-o tavernă. Sebastian era dornic să mănânce un *mezé*. Ne întâmpină un miros ademenitor de grătar. Ne așezăm la una dintre mesele de pe terasă, deși aș fi intrat în tavernă să văd care ar fi oferta, însă, necunoscând uzanțele, rămân la masă. În scurt timp apare un bărbat care ne întreabă politicos cu ce ar putea să ne servească. Sebastian îi spune că ar dori un *mezé* și un țipuro. Băiatul pare ușor derutat, dar după ce îi dă Sebastian câteva detalii, se arată a fi lămurit. Eu comand pui la grătar. Întreb dacă au și cartofi prăjiți, dar mă asigură că porția de pui include și cartofi. În scurt timp ne aduce pâinea puțin prăjită și două farfuriuțe mici, întinse. Lui Sebastian îi aduce un castron mare cu salată (roșii, ceapă, ulei de măsline) și o felie de brânză stropită cu ulei de măsline și oregano, alături de țipuro. Înțelegem, cam dezamăgiți, că acesta este *mezé*-ul mult așteptat. Deși de obicei nu mănâncă ceapă crudă, Sebastian începe să guste din salată. Ne gândim că poate în această zonă nu se obișnuiește să se prepare tradiționalul (considerat de noi până atunci) *mezé*. Eu însă mai aștept. Înăuntru sfârâia pe grătar o bucată destul de mare de carne de pui. Mă întreb dacă acea bucată imensă de carne e pentru mine. Cum între timp mai intrase un client, mă gândesc totuși că puiul poate fi al acelui domn, sau urmează să îl împărțim. După un timp, băiatul care a luat comanda aduce la masa noastră porția de pui și cartofi prăjiți. Era imensă! Îi transfer lui Sebastian cartofii, pentru a mai compensa puțin *mezé*-ul. Deși până acum în *Ellada* nu am mâncat mâncare care să nu fie gustoasă, puiul pe care îl aveam în farfurie nu era prea grozav. Mă consolez cu ideea că măcar nu avea atâtea adaosuri nocive ca în România. După ce am terminat de mâncat, mai bine de jumătate de pui luând-o la pachet, ne îndreptăm spre bătrânul la care am mai fost.

Mergând pe trotuar observ o barză construită din bare de fier forjat, înaltă de aproximativ 1,5 m, care ține în cioc un vas din metal în care trecătorii pot lăsa gunoiul. Ne amuzăm și găsim a fi năstrușnică ideea. În România „barza aduce copiii în cioc”. Aici ține gunoiul. Să aibă barza un statut ingrat aici? Pe stâlpii care susțin firele de curent electric am observat numeroase cuiburi de barză. Spre deosebire de cele din România care sunt construite din ramuri, acestea erau făcute predominant din paie sau fragmente subțiri de vegetație. Ajungem la destinație. La masa de pe

terasa din fața casei erau domnul în vârstă, soția lui care venise între timp și un alt bărbat mai tânăr. Îi salutăm și ne invită să luăm loc la masă. Urmează o conversație în care Sebastian le spune care este motivul pentru care am venit. Îi mai întreabă câte ceva despre trecutul oamenilor din localitate, o întreabă pe doamna Eleni dacă au pentru închiriere o cameră cu baie pentru următoarele 5-6 zile. Doamna ne spune că ar avea, dar nu știe exact cât anume ar pretinde pentru aceasta. Le propunem să se mai gândească, apoi ne hotărâm să mergem la o rudă de-a lui Stéfanos din Kavála, de care întrebaserăm mai devreme la cafeneaua sa. Un localnic se oferă să ne conducă acasă la Mihalis. Acasă ne întâmpină o doamnă foarte cumsecade, prietenoasă, care ne invită în casă să vorbim la răcoare.

Descoperim o casă frumoasă, curată, elegantă, bine întreținută. Luăm loc pe canapele, în jurul unei mese pătrate pe care se află un mileu de artizanat. În curând doamna Mariánthi sosește însoțită de soțul dumneai, Mihalis. Facem cunoștință. Sebastian îi spune că suntem prieteni cu nepotul său Stéfanos, de la Kavála. Între timp doamna Mariánthi ne servește cu *pita* (plăcintă cu brânză), apă rece și cafea grecească. După ce le spunem că suntem în căutarea unei locuințe, sună câteva cunoștințe pentru a vedea cine ne poate ajuta. Întrucât în apropiere era o casă nelocuită (din rândul celor construite pentru militarii de frontieră, care între timp au obținut permisiunea de a locui în orașe mai mari și mai îndepărtate) aflăm că nu se poate locui acolo deoarece fusese întrerupt curentul electric pentru a nu mai plăti impozitul.

Aflăm și câteva detalii despre familia lor, vorbim și despre copii, nepoți, privim fotografii. Între timp, domnul Mihalis merge în localitatea învecinată, Tiheró, și ia legătura cu proprietarul unei pensiuni – motel. Ne conduce și pe noi acolo, și ne înțelegem cu proprietarul pentru suma de 20 euro pe noapte. Camera este tip garsonieră, cu baie și *kuzináki* (bucătărioară). Ne familiarizăm cu locul și ne despărțim de Mihalis mulțumindu-i pentru ajutor. Ne invită să facem o plimbare cu mașina lui prin localitatea în care ne aflăm. Îi mulțumim și apoi ne continuăm plimbarea pe jos.

Tiheró este un târg cochet, cu un centru animat, cu multe *kafetérii*, magazine și taverna. La mese sunt oameni de toate vârstele, predominant bărbați. Pentru prima dată în această deplasare observ că bărbații mai în vârstă au *kobolöi* (un șirag de mărgel pe care le țin în mână). Oboseala își spune cuvântul și ne retragem *sto domátio* (la cameră, la cazare) pentru a ne odihni. Deși este prea devreme pentru concluzii, mă întreb dacă cercetarea va avea succes. Spre deosebire de alte deplasări în *Ellada*, ritmul cu care interacționăm cu oamenii este mai puțin intens. Dar este doar prima zi și obiectivul principal – acela de a ne fi cazat – a fost atins. (Obs. La terasă nu ne-a cinstit nimeni.)

Duminică, 7.08.2016

Ne îndreptăm spre Provatónas. Mergem la biserică. Biserica este construită în stil bizantin, foarte frumoasă și îngrijită. Deși este încă devreme, ora nouă, slujba de duminică este aproape de final. În biserică sunt patruzeci-cincizeci de persoane, predominant femei, aproximativ zece bărbați și câțiva copii. Toată lumea stă pe scaune. Bărbații stau în stranele de pe partea dreaptă a naosului. Toate femeile poartă rochii sau fuste și capul neacoperit. La final preotul anunță care mai sunt slujbele din timpul săptămânii și la ce oră vor începe. După ce oamenii se retrag din biserică ne îndreptăm spre altar pentru a vorbi cu preotul. Cum comunitatea este destul de mică, preotul a intuit că suntem străini și ne-a întâmpinat binevoitor. După ce Sebastian i-a comunicat care este scopul venirii noastre aici, am întrebat dacă pot să fac câteva fotografii. Părintele ne-a răspuns că de regulă nu se fac fotografii pentru a nu apărea pe *site-uri*, și că pot face dacă sunt doar pentru noi. După o scurtă explicație a lui Sebastian primim acordul său. Ne invită să luăm anafură. Din gestul meu de reținere a înțeles că am mâncat de dimineață și nu mai putem lua acum. Un enoriaș merge în altar și ne aduce șervețele pentru a lua anafura acasă. Ne oprim apoi în centrul bisericii pentru a face câteva fotografii. O doamnă ne salută, o salutăm și noi și ne întreabă de unde suntem. Ne urează apoi toate cele bune și se desparte zâmbitoare de noi.

De la biserică ne îndreptăm spre *kafetérie* după cum ne-a recomandat și părintele, pentru a vorbi cu oamenii din sat. Mergem la *kafetéria* lui Mihalís și a lui Mariánthi, situată chiar în centrul localității. Intrăm, salutăm și ne invită binevoitori să luăm loc la o masă. Ne servesc cu cafea, apă și biscuiți. În *kafetérie* erau deja la o masă așezate mai multe doamne care fuseseră la biserică. Erau la cafea. Povesteau și atmosfera era destul de animată. După ce au fost servite li s-a alăturat și doamna Mariánthi, pentru a bea un suc împreună. Am observat că cel care face cafea era domnul Mihalís, și folosește câte un ibric mic, delicat, cu aspect oriental, pentru fiecare cafea. (Voi întreba de ce procedează așa.)

Îl întreb dacă pot să îl fotografiez în timp ce face cafea. Desigur, îmi spune. Este un moment potrivit pentru a face câteva fotografii și doamnelor care erau la masa din centrul cafenelei. Le cer permisiunea și se arată bucuroase. Le fac fotografii și le mulțumesc. Afară, pe terasă mai erau câțiva domni la cafea. Mihalís, proprietarul cafenelei, este ajutat de un nepot al său venit din Tesalonic. Acesta servește cafeaua la mese. Între timp, Mihalís l-a sunat pe un prieten al său pentru a veni să vorbească cu noi. Acesta ne aduce câteva albume foarte interesante despre traci. Între timp ni se alătură și Triandáfilos, un alt domn, a cărui soție se află alături de

celelalte doamne la masa din centrul cafenelei. Facem cunoștință și ne spune că au fost și ei în România și le-a plăcut foarte mult. Triandáfilos a mers cu familia lui când el avea cinci luni și a locuit la Craiova până la vârsta de șase ani, prin anii 1946-1950. Petros a fost în excursie în România și a fost încântat de vinul *Murfatlar* și de capitala țării, București.

Deși era foarte interesant ceea ce ne spuneau, nu puteam folosi reportofonul. Era încă prea devreme. Ne cunoșteam de prea puțin timp. După câteva minute Sebastian îi întreabă dacă putem să înregistrăm. Între timp eu am deschis reportofonul și l-am așezat pe masă. Unul dintre albumele aduse de Petros conține multe imagini cu valoroase piese de port popular și alte piese de muzeu. Sunt încântată. Cunoaștem structura portului popular din zonă, iar pe la începutul albumului observ o imagine care ilustra un grup de femei îmbrăcate în costume care se aseamănau în mare măsură cu cele pe care le-am văzut la Izvoarele, în județul Tulcea, la populația elenă din acea localitate, despre care știam că vin din zona Tesalonicului. Triandáfilos îmi spune că sunt pomaci (o populație despre care nu am mai auzit încă, care locuiește în zona Komotiní-ului și Bulgariei). La un moment dat, soția lui Triandáfilos se apropie de masa noastră și ne spune că putem să venim la întâlnirea membrilor *silloghos*-ului (asociației) din localitate (marți la ora 10.00). La plecare, Triandáfilos vorbește cu domnul Mihalís, pentru a ne plăti (cinsti) cafelele, însă Mihalís și doamna Mariánthi îi spun că nu trebuie să plătească pentru că le suntem *filí* (prieteni). Este prima tentativă de a ne cinsti cineva la o tavernă în această cercetare. Ne pregătim de plecare și doamna Mariánthi ne invită la masă, la ora 13.00. Până atunci pornim să facem o plimbare prin sat. Pe parcurs facem fotografii, iar Sebastian remarcă faptul că formula aceasta de cercetători-pereche (eventual soț și soție) care cunosc într-o oarecare măsură limba, și se completează unul folosind și mânuind aparatura din dotare în timp ce celălalt se concentrează asupra discuției, pare a fi o formulă aproape ideală de cercetare. Se bucură de faptul că mai înțeleg și eu câte ceva din ceea ce se discută și nu trebuie să mai piardă timp pentru a a-mi traduce.

Începe să fie foarte cald. Pe cer niciun norișor. Bine măcar că mai adie puțin vântul. De altfel, vântul este o prezență permanentă aici. Îmi amintesc de acest curent de aer pe care îl simțeam și pe valea Axiós-ului, în prefectura Kilkís, în cadrul deplasărilor anterioare. În jur, liniște. Toată lumea se retrage deja în casă. Doar la un moment dat auzim pe cineva vorbind cu un ton mai ridicat, aproape zbierând. Ne îndepărtăm de sat, trecem și de o capelă cu hramul Sfântului Gheorghe, din reprezentarea căreia lipsește varianta ecvestră (calul). Simțim un miros de *ghlikániso* (anason), care dă de obicei parfumul băuturii numite țipuro. Sebastian este de părere că poate fi o plantație în apropiere. În depărtare se vede cimitirul. Hotărâm să ajungem

acolo, la chiparoși. Orientate cu fața spre intrare, aliniat, stau mormintele mai noi. Sunt placate cu marmură, așa cum am văzut mai peste tot în *Ellada*. Ici colo mai poți vedea câte un chiparos la căpătâiul unui mormânt. Chiparoșii pot fi întâlniți și în jurul bisericilor. Mormintele mai vechi sunt mai modeste și au doar o cruce din piatră la căpătâi.

Mai peste tot mormintele au o firidă închisă în care sunt așezate fotografiile din timpul vieții celor care odihnesc acolo. Majoritatea sunt surprinși în ipostaze vesele, zâmbitoare. Lucru mai puțin obișnuit în România. De asemenea, pe morminte poți vedea tot felul de mici obiecte drăgălașe care au aparținut sau au fost aduse pentru defunct. Aceasta se poate observa mai ales pe mormintele celor mai tineri. Spre deosebire de alte localități pe unde am mai fost cu alt prilej, aici nu am observat foarte multe candelă aprinse, sau chiar mai de loc. Să fie o explicație depărtarea cimitirului de sat? Sau căldura toridă? Sau nu se obișnuiește astfel? Părăsim cimitirul și ne îndreptăm spre sat. Ne oprim la o *kafenio* pentru a ne odihni și răcori puțin. Trecem pe lângă casa la care, la venire, se auzea cineva țipând. Acum stăteau pe o băncuță liniștite două doamne mai în vârstă. Le salut și le întreb ce fac. Una dintre doamne se apropie de gard și începe să vorbească cu noi. Ne întreabă dacă suntem căsătoriți. Îi răspundem afirmativ și ne urează cele bune. În timp ce vorbeam, o pisicuță care se odihnea și ea sub terasa casei, se apropie de stăpână alintându-se precum obișnuiesc copiii mici în prezența unor persoane străine. Se apropie puțin de noi, întind mâna spre ea, dar se retrage alintându-se din nou la picioarele stăpânei. Ne apropiem de *kafenio*. Doamna care servește ne întreabă dacă am găsit cazare. Îi spunem că am găsit la Tiheró și îi mulțumim pentru sugestiile făcute. Ne îndreptăm spre Mihalis și Mariánthi Milṭakákis, care ne invitaseră mai devreme la masă. Sunăm la soneria de la intrarea în casă, ne deschide domnul Mihalis și intrăm. În interior răcoare, semn că aerul condiționat își făcea datoria. Suntem invitați, dacă dorim, să ne spălăm pe mâini, suntem întrebați ce am mai făcut de când nu ne-am văzut, și ne așezăm la masă în bucătărie. Bucătăria este cochetă, aranjată cu bun gust. Deși nu m-au impresionat vreodată florile artificiale, aici sunt aranjate într-un mod plăcut. De fapt, parcă fiecare detaliu era la locul său așezat, aducând plusvaloare întregului. Suntem serviți cu musaca de vinete, *tzatziki*, salată de roșii, ardei și ceapă, brânză stropită cu ulei de măsline și oregano, apă, suc, bere. Pe unul dintre posturile TV se difuzau știrile. După un timp, gazda schimbă postul și privim din când în când o emisiune cu dans și muzică tradițională, *To aláti tis ghis* (*Sarea pământului*). Le spunem că urmărim și noi cu plăcere pe internet această serie de emisiuni. Dintr-una într-alta, aflăm că înainte de a se declanșa problemele actuale din Turcia mergeau și ei destul de des acolo, la cumpărături. Acum însă starea de nesiguranță a crescut și nu mai merg acolo. După un timp ne retragem mulțumindu-le pentru masă și pentru *parée* (companie). Pentru

că în camera alăturată văzuserăm un buzuki, întrebăm dacă mai cântă cineva la el. Mihalis ne spune că el cântă și ne promite că ne va cânta zilele următoare. La ieșire, pe hol, observ două tablouri, de fapt două rame care încadrează câte o pânză brodată. Gazda îmi spune că sunt vechi, că au fost făcute de mama sa. Rămân impresionată de ingeniozitatea doamnei Mariánthi și de preocuparea dumneai de a păstra și pune în valoare o amintire de la mama sa. Ne despărțim mulțumindu-le încă o dată.

Cum la ora aceasta, aproximativ 14.00, grecii se odihnesc, ne retragem și noi.

Pe la ora 17.00 ieșim în centrul orașului Tiheró. Sebastian se oprește la o tavernă pentru a întreba dacă se servește aici *mezé* cu țipuro. Interlocutorul său îi spune că nu obișnuiesc. Așadar nelipsitul *mezé* din prefectura Kilikis lipsește aici cu desăvârșire. Ne consolăm cu gândul că ne vom lua revanșa la Asiménia din Plaghiá, Kilikis, peste câteva zile. La terasele din centru era o populație cosmopolită, fapt care ne-a determinat să optăm pentru terasa situată în vecinătatea locului de cazare, unde văzuserăm câțiva *papúdes* (bunici). Ne apropiem, îi salutăm și ne îndreptăm spre o masă (singura liberă de altfel) amplasată mai spre margine. Am simțit curiozitatea celor prezenți, motiv pentru care am întrebat *ti kánete* („ce faceți?”). Era și o modalitate prin care să începem să interacționăm. În acel moment, s-au întors spre noi, ne-au răspuns și apoi ne-au întrebat câte ceva despre noi. Comandăm o cafea și o apă rece. Sebastian le spune care este scopul prezenței noastre acolo. Dacă în prima zi aparent nu era nimeni interesat de prezența noastră în Provatónas (la *kafenío*) iată că acum toți păreau a fi foarte interesați de noi. Mai povestim și aflăm că locuitorii se mai ocupau și cu pescuitul, râul Évros fiind foarte aproape. Îi întreb despre uneltele de pescuit și aflăm că folosesc ceea ce în România numim vintire (*daulia* aici) și prostovol. Unul dintre bătrâni se arată dispus să ne însoțească până la el acasă pentru a ne arăta câteva unelte. Pornim cu bucurie. Înainte de a ne ridica de la masă ne pregătim să plătim consumația iar altul dintre bătrâni ne spune că a plătit el deja. Îi mulțumim. Fuseserăm cinstiți. Ajunși la casa pescarului am bucuria să constat că uneltele se aseamănă cu cele din România, de pe malul Prutului și al Dunării. Le fotografiem, ne arată și o plasă asemănătoare cu o setcă (avă) mai mică. Apoi ne conduce pentru a ne arăta o barcă din lemn care funcționa acum cu un motor atașat. Revenim la terasă și îi întrebăm ce specii de pești pescuiesc în Évros.

Le cer permisiunea de a le face o fotografie și primesc cu bucurie. Observ că mai toți dintre cei prezenți au în mâini *koboloi*. Aflăm că miercurea se face târg (*pazári*). La terasă erau numai bărbați. O parte dintre cei care erau înăuntru jucau cărți, după care mai toți au ieșit afară pe terasă. Remarc undeva în apropiere, în fața unei case, un grup de doamne care stau de vorbă. La ora asta nu am văzut femei la terasă. Terasa pare a fi la această oră dedicată în exclusivitate

bărbaților. Plecăm să mai facem o plimbare prin sat, mulțumindu-le. Peste tot sunt foarte multe cuiburi de barză. Am asistat chiar la un dans pe care noi l-am caracterizat ca fiind nupțial. Ne retragem la cazare. Ne întâlnim cu vecinii noștri mai în vârstă, pe care i-am cunoscut din prima zi și despre care am aflat că locuiesc aici, cu chirie, după ce le-a ars casa în întregime din cauza unui scurtcircuit la rețeaua electrică. Deși au trecut prin această experiență dramatică, totuși sunt mai tot timpul zâmbitori și binevoitori. O fi un mod specific grecilor de a trece atât de ușor peste un eveniment nefericit? Poate vom afla mai multe pe parcurs...

Luni, 8.08.2016

Ne trezim devreme, ca de obicei. După micul dejun, mergem la *dimarhío* (primărie). Sebastian se interesează de câteva cărți, monografiile ale zonei. O domnișoară de la un birou ne recomandă să ne interesăm la bibliotecă. Ne explică cum putem ajunge. La bibliotecă, văzând programul afișat, înțelegem că vom găsi deschis doar seara, de la 18.00 la 21.00. Sunăm la un număr de telefon afișat la intrarea în bibliotecă dar nu ne răspunde nimeni. La parterul clădirii se află sediul unui centru pentru copii. Deși sunt în vacanță, copiii vin aici pentru a petrece o parte din timpul liber. Vorbim cu doamna care lucrează aici. După ce plecăm, trag concluzia că femeile din Grecia, mai ales cele mai tinere, sunt foarte dezinvolve.

Ne hotărâm să mergem într-o localitate învecinată, la Filaktó, pentru a ne întâlni cu un domn despre care am aflat că este pasionat de arheologie, istorie, tradiții. Pentru că nu știam unde locuiește, ne oprim în centrul localității, la o *kafenío*. Deși era doar ora 9.00, erau deja sosiți câțiva clienți, desigur, bărbați. Salutăm și ne așezăm la o masă. Doamna care servește vine să ne ia comanda. Dorim să bem câte o cafea grecească. Știam că suntem „sub observație”, dar, spre deosebire de seara trecută, când am intrat noi în vorbă cu ei, întrebându-i ce fac, acum, nemaiîntrebând, s-a așternut cumva o liniște stânjenitoare. După ce ni se aduc cafelele și bineînțeles apa, unul dintre domni, mai tânăr, intră în vorbă cu noi. Sebastian le spune care este motivul venirii noastre, după care, în scurt timp, toată lumea de la terasă știe ce e cu noi acolo. După ce am epuizat subiectele de discuție și am terminat cafelele, ne pregătim să plătim, dar unul dintre domni, cel mai tânăr, ne spune că ne cinstește el. Un alt domn se oferă să ne conducă la domnul Vasilis, arheologul. Ne despărțim, mulțumindu-le. Ajungem la domnul Vasilis, care ne întâmpină bucuros și ne invită la biroul de lucru al dumnealui. În hol, ne oprim în fața unor rafturi pe care se află numeroase obiecte sau fragmente de piatră, ceramică, metal etc. Observ acolo fragmente de la fusele care aveau la bază o roțiță din piatră, pipe, fragmente de os, fragmente de

paftale, toate adunate din zona localității. Ne prezintă apoi fotografiile cu Ansamblul *Marița* (după numele râului Évros în spațiul bulgăresc) din localitate. Sunt sute de fotografii. Îmi spune că pot să fotografiez tot ce doresc. „It’s free” îmi spune în engleză zâmbind, precizându-ne că putem să comunicăm și în engleză, pentru că a fost și în America pentru un timp. Ne însoțește apoi în localitatea în care suntem cazați, pentru a ne ajuta în privința procurării unei cărți. Observăm faptul că este foarte cunoscut și respectat de către membrii comunității. Reușim să luăm legătura cu bibliotecarul și pe lângă cartea de care aveam nevoie, găsim și câteva albume cu port popular și tradiții din zona Traciei. Le putem împrumuta pe numele domnului Vasilis, urmând a le returna înainte de plecare. Revenim la Filaktó și domnul Vasilis ne conduce undeva în apropiere să vedem un arbore pietrificat, vechi de aproximativ treizeci de milioane de ani. Ne spune că a colaborat și cu profesori, specialiști din România. Îl conducem apoi acasă și se grăbește să mai caute, spre a ne oferi câteva albume despre traci. Ne despărțim apoi, mulțumindu-i. După-amiază am rămas acasă să fotografiez albumele. Istovitor... sunt sute de pagini. Spre seară mă pregătesc să ies și eu la o plimbare cu Sebastian. Între timp el a mai mers la *kafenio* să mai vorbească cu bărbații de acolo. Îmi spune că atunci când nu sunt și eu prezentă mai vorbesc, așa, fără reținere în unele privințe. La *kafetéri*-ile din centru sunt mai puțini clienți decât în celelalte zile, când era *week-end*. Rămânem la terasa unei *kafeterii* și mâncăm câte o plăcintă – una cu brânză și cealaltă cu cremă de vanilie și scorțișoară. Plăcinta îmi amintește de *bugáta* pe care o mâncam cu atâta nerăbdare la Axiúpoli, în Kilkís. După ce mai facem o plimbare mergem acasă la un alt domn, recomandat de cunoștința noastră de la Provatónas. Sebastian obține cartea îndelung căutată. Ne oprim apoi puțin la biserică. În fiecare seară, câteva femei merg la paraclisul Maici Domnului. Intrăm și ne închinăm. Cântările sunt deosebit de frumoase, puse în valoare și de acustica impecabilă a bisericii. La un moment dat preotul începe să cădească iar enoriașele se îndreaptă spre preot, fără să-și părească locurile, cu multă evlavie, aplecându-se cu mâna dreaptă la piept și făcându-și cruce. Când ne pregătim să ieșim, o întâlnesc pe o doamnă cu care ne-am cunoscut. Ne salută bucuroasă. Ne îndreptăm spre cazare și mai rămânem puțin la terasa din apropiere. Ne așezăm lângă bătrânul care ne arătase cu o seară înainte uneltele de pescuit. Pentru că aflasem că a doua zi va fi *pazári* (târg), îl rog pe Sebastian să îl întrebe pe interlocutorul nostru la ce oră va începe și care este locul. Îl mai întreb dacă există crescătorie de pește în apropiere și îmi răspunde că nu. Aflăm că Évrosul este destul de adânc, aproximativ cinci metri, iar când apa nu este foarte mare adâncimea medie este de circa 1-2 metri. Îl mai întreb de berze – *lelékia* sau *pélarghos*, și aflăm că ele se pregătesc de plecare, și mai vin la primăvară. Berzele sosesc primele, și pleacă tot primele. Întreb de ce cloncăne, dar nu știe. Ne spune că și în timpul nopții fac așa. Iar eu credeam

că ar fi vorba de un ritual nupțial. De la berze ajungem la măștișor, a cărui denumire nu am aflat-o încă (dacă există). Aflăm că înainte de a veni berzele, femeile pun copiilor câte un șnur alb și roșu la mână. După un timp îl leagă la un pom pentru a-l lua barza. Îi spunem că în România se zice că bebelușii sunt aduși de barză. Râde și ne spune că aici nu există credința aceasta. Îl mai întreb de unde fac rost de uneltele de pescuit și ne spune că de la turci sau de la Alexandrupoli, de la magazinele specializate. Înainte erau localnici care confecționau unelte, dar acum nu mai lucrează nimeni. Întreb dacă mai au femeile covoare, ștergare, mai vechi, și îmi răspunde că este posibil să mai aibă câte ceva. Ne planificăm ca seara următoare să vorbim și cu femeile, care făceau și acum *parée*, la fel ca și în seara precedentă. În concluzie, femeile, la fel ca și bărbații de la terasă se întâlnesc seara pentru a vorbi, a povesti. Cum *kunúpia* (țânțarii) nu ne mai dau pace, ne hotărâm să ne retragem. Aflăm că ora 21.00 ar fi ora la care încep să își facă apariția în număr foarte mare, până spre dimineață. Dacă bate vântul, sunt mai puțini.

Marti, 9.08.2016

Mergem la Provatónas. Afară este puțin înnorat. Vântul adie ca de obicei. Deja ne-am familiarizat cu el. Ne oprim la *kafenío* la Mariánthi și Mihalis, cunoștințele noastre. Ne întâmpină, și ne invită să luăm loc la masă. Ne întreabă dacă să ne servească cu o cafea. Răspundem afirmativ. A reținut că lui Sebastian îi place cafeaua *skéto* (fără zahăr) iar mie *métrio* (medie). Odată cu cafeaua și apa ne aduce și biscuiți. Apoi ne aduce și o plăcintă cu măslina. Biscuiții și plăcinta sunt, cum ar spune grecii, *pará páno* (în plus față de cafeaua servită de obicei doar cu apă). Deși mai erau clienți pe terasă afară, se așază puțin să mai vorbească cu noi. Ne întreabă ce am mai făcut, pe unde am mai fost și ne spune că a rezolvat cu cineva să ne dea o carte care i-ar fi fost de folos lui Sebastian. Între timp apare în cafenea și nepotul lui Mihalis, care a venit aici pentru a-i ajuta. Îi spunem că la ora 10.00 mergem la întâlnirea membrilor *síllorghos*-ului (asociației) din localitate, unde am fost invitați de Dímitra, soția lui Triandáfilos, pe care i-am cunoscut duminica trecută în cafenea. După ce bem cafelele, Sebastian își exprimă intenția de a plăti consumația, dar Mariánthi refuză să accepte plata, spunându-ne că suntem prietenii lui Stéfanos de la Kavála și implicit prietenii lor. Mulțumim respectuos și ne îndreptăm spre sediul *síllorghos*-ului. Între timp norii de dimineață s-au risipit și soarele începe să devină arzător. Ajungem la *síllorghos* și intrăm odată cu prima doamnă venită. Facem cunoștință și ne invită să luăm loc. În încăpere sunt multe mese rotunde, scaune, două canapele, o mică amenajare pentru prepararea cafelei, o bibliotecă cu câteva cărți. Legătura cu tradiția este pusă în evidență prin

intermediul a câtorva vase din cupru pentru gătit, o *tapsí*, câteva piese componente ale războiului de țesut și două păpuși îmbrăcate asemănător portului specific zonei. Pereții încăperii sunt acoperiți cu numeroase fotografii care reflectă participarea *sillogos*-ului la festivaluri sau excursii, altele ilustrează portul popular. Pe peretele de lângă intrare se află un tablou cu imaginea bisericii Aghiá Sofiá din Constantinúpoli. Ca impresie păstrată în urma deplasării la Constantinúpoli și împrejurimile acestuia, doamnele ne spun că totul este grecesc. Întrebând despre tradițiile din zonă aflăm câte ceva despre tradiția mărtișorului. *Marténița* (se confirmă ceea ce am aflat la Tiheró): la 1 martie li se leagă copiilor șnur din fir roșu și alb, la mână, care este purtat un timp, apoi este lăsat pe o piatră, la streășina casei sau pe ramurile unui pom pentru a-l lua barza (denumită aici *pélarghos*, la Tiheró, *leléki*).

La întâlnire au venit opt membre ale *silloghos*-ului. Președinta *silloghos*-ului pregătește cafea pentru fiecare, câte un pahar cu apă, biscuiți. Sebastian întreabă câte ceva pentru a mai lămuri câteva dintre temele sale de cercetare. La un moment dat, una dintre doamne începe să ne cânte un cântec de origine bulgărească. Deși se apropie de optzeci de ani, cântă foarte frumos. Suntem serviți de doamna Dímitra (președinta *silloghos*-ului) cu o prăjitură cu blat din biscuiți, jeleu și cremă. Face cinste pentru că astăzi este ziua de naștere a soțului ei.

Observ faptul că în exprimarea curentă a grecilor, mai ales a doamnelor, se folosesc numeroase diminutive și cuvinte care au rolul de a exprima dragălașenia și afecțiunea pentru cineva: *kúkla mu* („păpușa mea”), *pedí mu* („copilul meu”), *kopéla mu* („fata mea”), *aghápi mu* („iubirea mea”), *aghóri mu* („băiatul meu”), *kaló pedí* („copil bun”), *koríți mu* („fetița mea”)... Această observație este valabilă cam pentru majoritatea zonelor în care am fost până acum (Pélla, Kilkís, Évros).

Membrele *silloghos*-ului se întâlnesc în fiecare zi de marți, și este un *silloghos* al femeilor. Pentru întâlnirea de astăzi, aproape fiecare doamnă a adus câte ceva (în principal dulciuri) pentru servit. Întrebăm de costume tradiționale și ne spun că nu prea se mai găsesc, le-au dat pe mai nimic, uneori chiar s-au înmormântat cu ele. Aflăm că la Souflí se continuă o veche tradiție a creșterii viermilor de mătase și prelucrării firului de mătase naturală. Pe unul dintre pereții încăperii se poate vedea un tablou realizat din gogoșile viermilor de mătase. O altă doamnă, care se pregătește să plece scuzându-se că nu mai poate rămâne, a adus pentru a ne servi *kerásmata* (ciocolățele) pentru că pe soțul ei îl cheamă Triandáfilos. O rog să mai rămână puțin pentru a face o fotografie cu celelalte doamne. Primește docilă rugămintea mea. Alte două doamne se îndreaptă spre bucătărioară și încep să spele vasele folosite pentru servitul dulciurilor. Între timp, le rog pe femei să ne interpreteze câteva dintre cântecele pe care le cunosc. Dímitra și *kiría* Hrisúla ne

cântă trei cântece pe care le-am înregistrat. Mă roagă apoi să redau înregistrarea pentru a asculta piesele înregistrate. Fotografiez obiectele tradiționale, apoi ne pregătim de plecare. Le mulțumim mult pentru tot și le îmbrățișez pe fiecare. Sunt bucuroase și chiar impresionate de gestul meu. Ne despărțim cu speranța că poate ne vom revedea anul viitor.

Ne îndreptăm spre Tiheró. Mergem acasă să mâncăm. Mi-a rămas gândul la pepenii galbeni pe care i-am văzut de vânzare în centrul localității. Mă hotărâsc să merg să cumpăr unul. La întoarcere, mă întâlnesc cu un domn la care fuseserăm cu o seară înainte. Îl cheamă Kóstas și este de etnie albaneză (*arvanítis*). Strămoșii lui s-au stabilit aici cu mulți ani în urmă. Îmi vorbește în greacă și înțeleg că ne invită diseară în *platía* (în piață) la o terasă, la ora 20.00. Îi promit că vom veni. Acasă îi transmit mesajul lui Sebastian, cu rezerva că nu știu sigur dacă am înțeles bine, având în vedere cunoștințele minimale pe care le am în ceea ce privește conversația în limba neogreacă. Pe seară ieșim iar în centru. Cum drumul ne conduce pe lângă terasa cu bătrânii (vecinii noștri) cu care am mai vorbit, ne apropiem de o masă și mai vorbim cu unul dintre bătrânii pe care îi cunoșteam. Sebastian îi spusese că aş dori să mai fotografiez barca pe care am văzut-o cu o seară înainte și să număr crivacele. Îmi spune că, desigur, pot să merg. Barca era construită din lemn și avea unsprezece crivace. Este cumpărată dintr-o localitate învecinată, unde se mai construiesc încă. În Tiheró nu se mai construiesc bărci de ceva timp. Mergem în *platía* pentru a ne întâlni cu Kóstas. Se făcuse deja ora 20.15 iar Kóstas nu a apărut. Sebastian se gândea că probabil nu am înțeles eu bine. Ne hotărâm să ne mai plimbăm și îl vedem pe fratele lui Kóstas. Lucra în centru, la un birou de asigurări. Îl rog pe Sebastian să îl întrebe dacă îl poate contacta pe Kóstas pentru a lămuri situația. Ne spune că de obicei fratele lui iese dimineața la cafea la terasa lui Petros și seara lângă pizzeria din *platía*. Ne recomandă să îl mai așteptăm, se poate să mai întârzie deplasându-se mai greu după anumite probleme de sănătate. Ne întoarcem în *platía* și îl așteptăm. După un timp îl observ pe Kóstas. Mă bucur să îl văd, cu atât mai mult cu cât apăreau semne de îndoială că aş fi înțeles corect mesajul lui. Ne salutăm și ne invită să luăm loc la masa unei terase. Referindu-se la faptul că a întârziat, îi confirmă lui Sebastian că eu am înțeles bine mesajul lui, dar el este cel care una a vorbit și alta a făcut. Deși era ora 21.00, Kóstas comandă pentru el un *ness-frapé* și apă. Eu și Sebastian comandăm câte un suc. În *platía* erau câteva familii tinere cu copii. Atmosfera era destul de animată la această oră. Țânțarii (*kunúpia*) începeau să își facă simțită prezența. Erau foarte mulți și extrem de agresivi. Aproape fiecare dintre noi se scărpină și se pălmuia determinând o neliniște generalizată. Încercarea unor vecini de masă de a îndepărta țânțarii prin folosirea unor produse fumigene s-a dovedit a fi inutilă. Din când în când, Sebastian mă întreba dacă înțeleg ceea ce vorbește cu

Kóstas. Îl asigur că nu este nicio problemă, nu trebuie să îmi traducă pentru că momentan am altă preocupare – să mă apăr de țăntari. Spre deosebire de alte zone centrale ale localităților din prefectura Kilkís, unde piața era dominată de un arbore (platan) bătrân, aici, deși sunt platani, aceștia au dimensiuni reduse. Piața este dominată în schimb de cuibul unor berze, aflat în vârful unui vechi stâlp de lemn pentru susținerea rețelei electrice. Din când în când încep să scoată anumite sunete emise prin bătaia ritmică a ciocului, sunete pe care le auziserăm și în serile anterioare. Îl întreb pe Kóstas dacă știe de ce se manifestă berzele în acest mod și îmi spune că ar fi ceva în legătură cu puii lor, care între timp au crescut. Kóstas este de origine albaneză. Strămoșii lui s-au stabilit aici cu mult timp în urmă. Kóstas spune că statul elen nu recunoaște etniile din Grecia, și la fel s-a întâmplat și cu albanezii veniți în zonă într-un număr destul de mare, ca zidari. S-au stabilit aici, pe partea dreaptă a râului Évros după 1922. Majoritatea ar fi albanezi. În jurul localității ar mai fi și sarakani și vlahi, dar care nu comunică între ei, deși ar fi destul de apropiați din punct de vedere etnic. La masa noastră vine și un prieten de-al lui Kóstas, *kírios* Petros, și el de origine albaneză. Este proprietarul unei cafenele moderne din centrul localității. Are și o colecție de instrumente tradiționale vechi, la care ține foarte mult, pe care ne invită să o vedem.

Kóstas ne propune să mergem la terasa pizzeriei alăturate, deși este destul de târziu, aproximativ ora 22.00. Pentru greci, invitația de acest gen înseamnă cinste (*filoxenia*, *kérasma*).

În *platia*, deși a rămas mai puțină lume, observ că majoritatea s-au așezat la mese, la pizzerie, sau oricum pentru a mânca ceva. În România asta ar fi fost de obicei ora de retragere. Deși ne întreabă ce dorim să mâncăm, îl lăsăm pe el să aleagă pentru că știe mai bine ceea ce se poate servi aici. Domnișoara care servea a preluat comanda și în scurt timp a început să pregătească masa. Așterne o față de masă de unică folosință, din hârtie, așa cum am văzut mai peste tot în *Ellada*. Aduce tipuro și apă rece. Cinstim cu tradiționalul *stin 'ia mas* („în sănătatea noastră”). În scurt timp sunt aduse și celelalte produse comandate. Sunt gustoase. Discuția continuă. Vorbim despre istoria populației din zonă. Pe la ora 23.00, ne retragem, mulțumindu-i lui Kóstas pentru mâncare și pentru *parée* (companie).

Mergem împreună cu Petros să vedem colecția de instrumente muzicale vechi. Intrăm în cea mai mare și mai elegantă cafenea din centru. Este destul de animată la această oră. Facem cunoștință cu soția lui Petros, o doamnă destul de tânără. Ne exprimăm reciproc bucuria cu *háríka polí*. Suntem conduși apoi de Petros la etajul clădirii, însoțiți fiind de Harúla, cățelușa lui. Intrăm într-un *living* imens, somptuos. Într-un colț special amenajat al încăperii vedem instrumente de diferite vârste și din diferite zone. Ne face o demonstrație la câteva dintre ele.

Constatăm că are și o voce bună. Ne invită să rămânem la o cafea. Îi mulțumim și îi spunem că vom veni a doua zi, pentru că suntem puțin obosiți.

Miercuri, 10.08.2016

Este ora 8.30. Mă trezesc nerăbdătoare să merg la *pazári* (târg). Astfel de târguri se organizează săptămânal în multe localități ale Greciei. Stilul de manifestare al cumpărătorilor, dar mai ales al vânzătorilor este destul de diferit față de cel din România. Relația dintre vânzător și cumpărător pare a fi una deschisă, exprimată în primul rând prin prețul practicat de comercianți, mult mai accesibil decât cel din magazinele de profil. Comercianții, mai ales atunci când sunt și producători, își manifestă adeseori generozitatea prin invitația de a degusta produsele, pentru a te convinge de calitatea lor sau chiar prin oferirea unor *bonus*-uri. Iar cel mai pitoresc aspect ar fi acela creat de vocile îmbietoare ale vânzătorilor care permanent își fac reclamă mărfii, folosind adeseori formule diminutive: *kúkla mu, aghóri mu, pedí mou...*

Nu mai am răbdare și mă îndrept singură spre *pazári*, pentru a cumpăra pește pescuit din Évros. Organizat în apropierea zonei centrale, târgul este puțin mai mic decât cel cu care eram obișnuită la Axiúpoli (în prefectura Kilkís). Un localnic pe care îl cunoșteam remarcă faptul că este puțină lume astăzi la *pazári*. La standuri se găsesc produse diverse: articole de menaj, articole vestimentare, produse alimentare, dulciuri, mirodenii, vase, fructe, legume și tot felul de alte mărunțișuri, chiar și *kobolöi* (nelipsiți din recuzita grecilor de genul masculin). La o margine a târgului găsesc și standul cu pește. Pescarul vinde *ghulianós* (somm). Întreb de unde provine peștele și vânzătorul îmi spune că este din *potámi* (din râu). Alături mai este un stand cu pește, cu specii care se vând frecvent în *Ellada*. Revin la pescar și mă hotărâsc să cumpăr, deși mi se pare că este destul de scump – șapte euro kilogramul. Dar dorința de a-l gusta a fost mai puternică. Întreb dacă pot să fac o fotografie la stand, improvizat în remorca unei mașini. Cei de față sunt de acord. Îmi atrage atenția și standul cu mirodenii. Culori și arome te îmbie să cumperi. Este pentru prima dată când văd atât de multe mirodenii. Între timp a ajuns și Sebastian. În *pazári* ne întâlnim cu mulți dintre localnicii pe care i-am cunoscut în zilele anterioare, ne salutăm și schimbăm impresii. Mulți dintre ei, chiar dacă nu cumpără, privesc, se plimbă. Un interes mai mare pentru produse manifestă femeile. Pentru ele, spre deosebire de bărbați, ținta pare a fi mult mai clară: să se aprovizioneze. După ce au trecut prin *pazári*, majoritatea, indiferent de gen, se opresc la cafea. În centru este multă animație, deși este doar ora 9.30. Mă opresc la o florărie la care am mai fost și cu o zi înainte, interesată fiind de achiziționarea unei plante în ghiveci. Din păcate nu erau

alte noi față de cele din ziua precedentă. Doamna de la florărie m-a recunoscut și m-a abordat cu amabilitate. Îmi spune că mâine vor mai primi flori. Îi spun că, din păcate, noi vom pleca a doua zi dimineată. Îi mulțumesc, și doamna îmi spune că dacă suntem interesați, la o terasă învecinată este un domn care este pasionat de istorie și probabil va fi încântat să vorbească cu noi. Îi promit că îi voi transmite lui Sebastian, mulțumindu-i totodată. Trecând pe lângă o terasă mă salut cu un localnic cunoscut. După un schimb de cuvinte amabile, îi întreb pe cei de la masă dacă pot să îi fotografiez. Primesc bucuroși și mă întreabă unde va merge poza. Le spun că în România. Observ că doi dintre ei aveau *kobolői*. Îi rog să îmi permită să le fac o fotografie în care să se vadă și *kobolői*. Primesc propunerea parcă puțin jenați, după care zâmbesc. Unul dintre ei îmi spune că a fost în România și mă întreabă cum se spune la *horió* în română. Îi spun că „sat” și apoi începe să numere în română unu, doi, trei, patru, continuând apoi în italiană și pe la unsprezece revenind la română. Zâmbesc. Le mulțumesc și îi salut. Între timp, Sebastian se așezase la o terasă, la terasa lui Petros, și comandase o cafea. Mă așez și optez și eu pentru o cafea. Se apropie de masa noastră un domn și ne întreabă dacă poate să ia loc. Facem cunoștință. Era domnul profesor de istorie despre care am vorbit cu doamna de la florărie. Ne invită, dacă dorim, să mergem până la el acasă, într-un sat învecinat, Thimariá, aflat la trei kilometri de Tiheró. Sebastian îi promite însă că îl vom vizita dacă vom reveni anul viitor. În timp ce Sebastian povestește cu domnul profesor, iar oboseala începe să își spună cuvântul pentru a mai urmări atent conversația, îmi savurez în liniște cafeaua. Era parcă mai aromată decât cele pe care le băusem și în plus era aseasonată și cu două fursecuri, aducând astfel un plus de energie și savoare. Observam persoanele de la celelalte mese învecinate. Erau destul de multe doamne, ieșite probabil la *pazári*, care s-au oprit să se răcorească cu un *frapé*, un suc sau o cafea. Hotărâm să ne retragem. Ne luăm la revedere de la domnul profesor de istorie, mulțumindu-i pentru că între timp am aflat că ne-a cinstit.

După amiază mergem la domnul Vasilis, la Filaktó, pentru a-i înapoia albumele pe care ni le-a împrumutat și a ne lua la revedere. Insistă să intrăm puțin în casă, pentru a ne mai răcori. Facem cunoștință și cu soția dumnealui. Ne așezăm pe canapele în jurul unei mese, care îmbia parcă la discuții. Dar ne grăbim. Trebuie să ne pregătim pentru plecare. Observ pe mesele din cameră două *pefêtes* (ștergare) cu broderie lucrată manual. Întrebăm cine le-a lucrat. Doamna ne spune că sunt lucrate de dumneaei, după modele dintr-un album. Capetele ștergarului sunt croșetate, iar pânza este cumpărată. Întreb dacă au și costume tradiționale. Domnul o roagă pe soția sa să ne arate costumul. Dintr-o valiză scot un costum inspirat după modelele mai vechi specifice zonei, care a fost lucrat de sora domnului Vasilis, pe care le fotografiez. Le mulțumim

pentru tot și ne despărțim și de domnul Vasilis, care ne conduce și ne urmărește cu privirea pentru un timp. Ne îndreptăm spre Provatónas pentru a ne lua la revedere de la Mariánthi și Mihalis. Ne întâmpină domnul Mihalis și ne invită în casa răcoroasă cu miros de prăjituri proaspăt coapte. Este o atmosferă foarte plăcută. Suntem serviți cu apă rece și chech. Cât timp domnul Mihalis vorbește cu Sebastian, doamna mă invită în camera de vizavi, la bucătărie, pentru a o ajuta la prepararea unor clătite. Foile de clătite coapte sunt use cu unt și apoi cu miere de albine. Le gustăm, sunt foarte bune. Apoi *kírios* (domnul) Mihalis ne cântă la buzuki. A învățat mai mult singur și ne spune că de regulă nu duce piesele până la capăt. Le spunem că ne pregătim de plecare și ne propun să facem câteva fotografii. Ne bucurăm, mai ales că și noi am fi dorit să avem câteva amintiri cu dumnealor. Ne luăm la revedere, mulțumindu-le mult pentru ajutor și pentru ospitalitate. Revenim la Tiheró și amânăm pregătirea bagajelor după ce mai facem o mică plimbare prin centrul localității. În dreptul unei cafenele, un localnic, Dimítris, ne invită la o bere. Era singur la masă. La o masă învecinată era așezat unul dintre vecinii noștri, care ne oferise în zilele trecute un pepene din producția proprie. Era acompaniat la masă de un prieten. Ne așezăm, iar Dimítris mai comandă o bere însoțită de o farfuriuță cu feliuțe de cașcaval. Povestește cu Sebastian despre localnici și despre istoria localității. Întreb de ce obișnuiesc grecii să iasă la terasă. Îmi spune că pentru el, care are un atelier de prelucrare a lemnului, mobilă și termopan, este o posibilitate de a se mai întâlni cu oamenii și de a mai primi comezi. Îl întreb care ar fi motivația celor care nu au un astfel de atelier, ei de ce ies? Îmi spune că să se mai întâlnească cu ceilalți, să mai povestească, să mai treacă timpul. Despre căsnicie consideră că este o asociație: bărbatul câștigă bani, iar femeia îi cheltuie cu sacul. Spune că alături de el muncesc și copiii lui. Din nefericire se apropie ora 21.00 și atacul țăntarilor este imposibil de a fi contracarat. Fiecare se apără cum poate. La un moment dat sunt de-a dreptul copleșită și mă refugiez la baie pentru câteva minute. Erau extrem de agresivi. Mă întreb de ce nu iau măsuri și se lasă chinuiți de țăntari. Fiind client fidel, Dimítris și-a permis să îl roage pe băiatul care servește să îi aducă pe lângă bere și cașcaval. Se gândește că el muncește foarte mult pentru un euro și jumătate, în timp ce proprietarul cafenelei ia berea cu 60-80 de *leptá* (cenți) și o vinde cu 2,50 euro, așa că îi cere și cașcaval. Spune că nu îi place să bea fără să mănânce ceva. Sebastian îi spune că a observat că nu se obișnuiește aici să se servească *mezé*. Dimítris îi spune că aici vor să mănânce bine, nu doar așa, să se amăgească cu un *mezé*. Cu timpul declarăm pierdută lupta cu țăntarii, iar berea se apropie de sfârșit. Îi mulțumim prietenului nostru, și ne despărțim cu speranța că ne vom revedea anul viitor.

Joi, 11.08.2016

Ne trezim devreme. Urmează un drum lung, cu trei puncte de destinație: Alexandrúpoli, Kavála, Ouranúpoli. În drum spre Alexandrúpoli ne oprim la Ántheia pentru a cumpăra o carte despre traci, de la președintele *silloghos*-ului de aici. Este și proprietarul unei *kafenío* la care mergem pentru a-l întâlni. Facem cunoștință și luăm loc pentru a bea cafea, până când domnul Nikoláos Desídís ne aduce cartea de la sediul *silloghos*-ului. Alături, la celelalte mese mai sunt câțiva localnici, unii îmbrăcați de ieșit la *kafenío*, alții pregătiți să meargă cu utilajele pentru munca agricolă sau pentru alte treburi de sezon. Aflăm că *silloghos*-ul de aici a fost în România la un festival, iar la un *panighiri* (sărbătoarea hramului bisericii) a venit și un ansamblu din România. Sebastian îi plătește cartea iar pentru cafea, *kírios* Desídís ne spune că este cinste din partea lui. Pornim la drum către Alexandrúpoli. Un oraș frumos, situat la malul Mării Egee. Străzile centrale abundă de magazine cu vitrine atrăgătoare. Ne îndreptăm spre Muzeul Etnologic al Traciei. Deși este ora de deschidere, nu pare a fi nimeni la muzeu. Ne hotărâm să facem o plimbare prin împrejurimi, cu gândul de a reveni puțin mai târziu. Marea era foarte aproape. Ajunși în port, vânzători de pește te îmbie să cumperi. Sunt multe specii de pește, ținute în cutii, pe un strat gros de gheață. Facem câteva fotografii, inclusiv cu farul. La întoarcere observ două magazine cu suveniruri. Fiind puțin cam devreme, era închis. O doamnă ne spune că în cinci minute se va deschide. Nu mai putem rămâne. Revenim la muzeu. Aici, intrăm parcă într-o altă lume, o lume de demult, cu o identitate bine conturată. Ne atrag atenția numeroase și valoroase piese de port popular, obiecte de uz casnic, obiecte de ritual. În fiecare încăpere aproape, pe o plasmă, vizitatorul poate vedea modul cum se realizează un instrument muzical, cum se face pâinea după rețetele tradiționale. Costume pe care le văzusem în urmă cu câteva zile în albumele pe care le-am fotografiat, mă impresionează văzându-le aici în realitate. Toate ilustrau diferite etnii care au conviețuit de-a lungul timpului în zonă. Un costum de mireasă îmi atrage atenția în mod deosebit. Păcat că nu putem să stăm mai mult. Mă mulțumesc deocamdată cu fotografiile pe care le-am făcut din acele albume. Ne întâmpină un muzeograf, iar după ce Sebastian i-a spus câteva cuvinte despre scopul vizitei noastre, ne invită într-o sală unde se poate servi o cafea, unde aveai posibilitatea să citești, să reflectezi, să adresezi întrebări, să cumperi suveniruri, să te minunezi de podoabele realizate ca replici ale unor piese tradiționale autentice. Îmi plac mult, dar sunt mult prea scumpe pentru mine. Rămăsesem cu gândul la cele două magazine cu suveniruri. Sebastian rămâne să mai vorbească cu domnul muzeograf, așa încât eu mă îndrept spre magazinele cu suveniruri. Am noroc, le găsesc deschise pe amândouă. Nu știu la ce să mă uit mai

repede și mai atent. Foarte multe lucruri de calitate lucrate manual: *peşétes* (ștergare) din borangic cu broderie, țesute la Souflí. Cumpăr un ștergar. Este deosebit. Și prețul este destul de convenabil. Doamna vânzătoare acceptă propunerea mea de a-l achiziționa cu o mică reducere, de la 15, la 13 euro. Îl ambalează frumos într-o pungă elegantă. Merg și la magazinul alăturat. Văd cercei lucrați din pietre și gogoși de la viermii de mătase (5 euro). Vânzătorul, un domn de această dată, ambalează produsele cu mare grijă în pungi elegante. Plătesc, mulțumesc și mă îndrept spre ușă, dar vânzătorul mă strigă spunându-mi că trebuie să îmi dea bonul. După ce mi-l înmânează îmi spune că acum am terminat și totul este perfect. Îmi mulțumește politicos. Îi mulțumesc și eu și mă îndrept spre muzeu, cu speranța că escapada mea nu a durat prea mult. Plecăm spre Kavála.

Sebastian Ștefănuță

seb_filozof@yahoo.com

Jurnal de teren Tiheró (prefectura Evros, Grecia), 6-11 august 2016,
și Skra (prefectura Kilkis, Grecia), 16-21 august 2016

TIHERÓ

Obiectiv: Dialoguri diverse pe tema modului de raportare la locurile părăsite de străbuni ca urmare a episodului „refugierii” din anii 1920, în perspectiva stabilirii ponderii pe care o are amintirea unor locuri de origine în etnicitatea urmașilor.

Duminică, 07 august 2016

Τυχερό, ora 6.30

Ziua de ieri, a călătoriei către Grecia, rămâne în amintirile mele ca o zi cu evenimente care mă trimit către o dispoziție mai degrabă filozofică. Atunci când – în viața de toate zilele profesor fiind – predau elevilor piramida lui Maslow, și pentru mine, și pentru ei, acele observații și „concluzii” la piramidă sunt reci, exterioare, obiective, de parcă întotdeauna ar fi vorba de un „altcineva” căruia îi sunt valabile. Cu totul se schimbă perspectiva atunci când constăți că sunt valabile și pentru tine. Bineînțeles, cea mai vie constatare se produce în urma unor evenimente neplăcute. Problema cu turația nefirească de mare la ralanti a automobilului, în cea mai inospitalieră regiune a traseului prin Bulgaria (împrejurimile Madrețului, la 70 km de Svilengrad, orașul în apropierea căruia se trece granița în Grecia), a fost un astfel de eveniment.

Una dintre observațiile la piramida lui Maslow este următoarea: nevoile de la vârful piramidei (nevoi în legătură cu adevărul, binele, frumosul etc.) nu pot fi satisfăcute decât după

satisfacerea nevoilor de la baza acesteia (nevoi de aer, apă, somn, protecție, siguranță etc.). În ziua care a trecut, obsedat de „bază”, aproape că am uitat de scopul pe care-l am în această ultimă revenire în *Ellada*. Aproape că am uitat de „vârful” piramidei.

Turația automobilului (o problemă mai veche de fapt, pe care o înregistram doar la pornire, tuometrul revenindu-și de îndată ce se mai încălzea motorul) a însemnat, pentru câteva zeci de minute înainte de a-și reveni de la sine la parametri normali, o maximă concentrare pe problemă, pe posibila ei rezolvare. O concentrare împletită cu teama de a nu reuși să ajung până în Grecia, unde m-aș fi simțit mai confortabil în caz că ar fi fost nevoie să mă adresez unui *service*. O concentrare împletită cu neputința de a ști ce consecință are această problemă pe termen lung (în afara unui consum suplimentar de benzină, pe termen scurt). În sfârșit, cu un fel de disperare în ratarea terenului din cauza unor amănunte – care dacă ar fi să trecem în revistă produsele finale ale atâtor întreprinderi antropologice – insignifiante. Dar și cu nervozitatea cu care răspundeam întrebărilor soției mele, Anișoara, căutând o înțelegere a unei situații care, pentru ea, lipsită de unele cunoștințe de mecanică și manevrare a unui automobil, era chiar de neînțeles.

De ce această disperare la posibilitatea ratării terenului (pe care am avut-o de nenumărate alte ori până acum)? Doar nu trebuie să dau socoteală nimănui. Nu mă folosesc de fonduri pe care trebuie să le justific, iar „colegilor”, din instituții sau nu, nu știu cât le-ar păsa. Un eveniment care, pur și simplu, ar trece neobservat (în cazul în care *eu* nu aș ține morțiș să li-l „bag pe gât”).

Dar și iureșul altor evenimente, ce presupun satisfacerea nevoilor de la baza piramidei, te poate face să uiți de vârful ei. Disperarea asociată evenimentului neplăcut încă mă ținea legat de vârful. Demersurile și strategiile pentru o cazare convenabilă aproape că m-au făcut, pentru o vreme, prizonier total al lor. Din ce în ce mai clar se contura ideea cazării nu la hotel sau pensiune, cu prețuri de peste 40 euro/zi, ci să găsim undeva o cameră confortabilă cât de cât, cu baie, cu frigider, cu un spațiu exterior unde se poate folosi butelia de voiaj pentru gătit. Aveam și reprezentarea sumei pe care aș fi fost dispus să o dau: 20 euro/zi. Experiența deplasărilor trecute, *antropologică* la urma urmei, îmi spunea că e nevoie mai mult ca toate de un lucru: *răbdare*. Răbdare să luăm un fir de la fratele, Ghiorgos, al lui Mihalis Miłtakakis, care tocmai se pregătea, ora două după-amiază fiind, să închidă ușile cafenelei fratelui său (și Ghiorgos și Mihalis veri ai lui Mihalis Miłtakakis de la Kavala, de la al cărui fiu, Stefanos, cea mai de folos cunoștință a mea în *Ellada*, am obținut această referință de rudenie). Răbdare să traversăm drumul la magazinul unde s-o găsim pe vânzătoarea-domnișoară recomandată de Ghiorgos, ea

putându-ne fi de mai mare ajutor decât el, venit temporar de la Thessaloniki; să mergem apoi la hotelul local, singura îndrumare pe care am primit-o, și să nu ne grăbim să inițiem o legătură, găsindu-i momentan ușa încuiată; să bem în liniște un suc la cafeneaua din colțul de *vis-à-vis* de cafeneaua lui Mihalis Milțakakis; să întrebăm și să aflăm, în sfârșit, numele unor persoane dispuse să cazeze, să mergem la βενζινάδικο (benzinărie), la Zaghoras, să revenim tot acolo, să nu insistăm să vedem o cameră la persoane în vârstă care, așa cum nouă nu ne inspirau mare încredere, se pare că nici noi lor; să-l găsim pe Mihalis Milțakakis și pe soția acestuia, Mariánthi (Maria + floare, frumos nume!) care, deși în vârstă, ambii sunt plini de vitalitate (dar Mihalis mai puțin coerent; poate asta voia să spună Stefanos caracterizându-l ca βαρύς, „greoi”). Mai ales doamna Mariánthi, pare a avea o energie cât trei persoane la un loc (caracterizată de Stefanos ca πίο καλή, „mai bună”); în sfârșit, să reluăm aceeași povestire în fața tuturor, privind scopul pe care-l avem aici.

Într-adevăr, soții Milțakakis ne-au ajutat să găsim cazarea dorită (cu 20 euro/zi, cu baie, frigider, cu un spațiu generos și ieșire pe balcon). De fapt un mini-apartament, posibil special amenajat într-o clădire cu mini-apartamente asemănătoare pentru unul dintre nenumărații φαντάρος („soldați”, „militari”) ai diviziei dispusă la râul Evros, la granița cu Turcia, obligați să locuiască permanent în apropierea serviciului. Și la Provatonas, și la Tihero – unde ne-am cazat în cele din urmă – astfel de construcții particulare pentru militari se pare că au reprezentat cândva o afacere profitabilă. Acum, odată cu eliminarea acestei obligativități, ele nu mai sunt solicitate, cadrele militare preferând zonele urbane, precum Feres sau Alexandrupoli.

Deși nu e prea curată, camera este ideală pentru o activitate de teren. Există chiar și o masă de lucru, pe care scriu aceste rânduri. În același spațiu, de vreo 30 m², se află laolaltă amenajate un dormitor, un σαλόνι („sufragerie”) și o bucătărioară – cu mașină de spălat rufe, dacă e nevoie. Doar baia se află separat. Metodologic însă, suntem, pentru moment, în dezavantaj:

- camera se află nu în Provatonas, unde am fi vrut să ne concentrăm întreaga activitate, ci în Tihero.
- nu se află într-o casă locuită de proprietar, de la care, în întâlnirile cotidiene, puteam culege nenumărate informații cu legătură directă cu tema cercetării sau despre persoane care ne-ar fi putut fi buni interlocutori. Voi reorienta cercetarea, concentrându-ne nu doar pe Provatonas, ci și pe Tihero, mai ales că proveniențele locuitorilor din cele două așezări

sunt diferite, după ceea ce am citit deja ca pregătire a cercetării. Voi putea lucra, cu atât mai bine, comparativ.

În ceea ce privește tema punctuală a cercetării – modul de raportare a urmașilor celor veniți ca πρόσφυγες („refugiați”) din Ανατολική Ρωμυλία („Romilia Anatolică”, sau simplu „Bulgaria”, cum pare a fi mai des folosit) la locurile din care au venit străbunii lor, după primele concluzii în urma celor câteva discuții la Provatonas, aceste locuri nu par a avea o semnificație aparte, în niciun caz a unei πατρίδε („patrii”) rămasă în urmă și într-un teritoriu ocupat de străini. Această semnificație poate că se păstra pentru παπούδες, dar pentru cei de acum alte episoade ale memoriei par a avea semnificație. De exemplu, migrația în Germania, în urma căreia s-a ajuns la un nivel ridicat de bunăstare. Deocamdată însă, este cu totul prematur să expun generalizări. Plec, așadar, de la aparența unei semnificații reduse, cum de altfel am sesizat-o și din convorbirile cu Stefanos Miltakakis din Kavala, ai cărui părinți, veniți din „Bulgaria”, stabiliți inițial în Provatonas, au migrat încă o dată către Kavala, atrași de perspectiva unor câștiguri mai bune.

Τυχερό, ora 16.00

Dimineată petrecută la Provatonas. Duminică fiind, am mers prima dată la biserică, o construcție de stil bizantin, nu prea veche, cum a caracterizat-o o doamnă. Anul 1958, după inscripția de deasupra intrării. Prezenți la slujba Sfintei Liturghii, câteva zeci de femei și câțiva bărbați. Am prins sfârșitul acesteia, un timp suficient de lung pentru a ne fi făcut simțită prezența în mijlocul comunității.

Am mers apoi la cafeneaua soților Miltakakis. Ajutorul oferit cu cazarea a fost enorm, dar acesta a continuat și cu facilitarea legăturilor cu unii interlocutori. Am cunoscut-o pe președinta asociației de femei din Provatonas, cu alte femei aflată în jurul unei mese la o cafea, venite probabil de la biserică. Marți urmează să mergem la școala din localitate, unde va avea loc o întâlnire a σύλλογος-ului („asociației”). O lungă discuție am avut-o însă cu Petros, văr cu Mihalīs, și Triandafilos („trandafir”), acesta din Levkimi, sat la vest de Provatonas. Ambii cu vârste în jurul a 70 de ani.

Doar străbunii lui Petros (bunicii) au venit din Ανατολική Ρωμυλία, din Μπογιαλίκι. El a călătorit într-o excursie către acele locuri, dar și în altele cu populație grecească din Bulgaria.

Părinții celuilalt, ai lui Triandafilos, în vremea războiului civil au fost forțați să părăsească satul (nu am înțeles prea bine, de teama αντάρτες-ilor, „partizanilor comuniști”?!). Au ajuns în Bulgaria. Acolo au fost împărțiți în două; una dintre jumătăți a ajuns în România. În acele vremuri, el avea cinci luni. Au stat în apropiere de Craiova. La șase ani s-a reîntors în Levkimi. Nu mai știe românește. La început, în școala primară, el cu încă zece-cincisprezece copii vorbeau românește în pauze. Li s-a interzis să mai folosească această limbă. Cu vremea, a uitat-o.

Confirmă că urmașii migranților din Ανατολική Ρωμυλία și Ανατολική Θράκη nu sunt legați afectiv de locurile pe care străbunii lor au fost forțați să le părăsească. Deși se fac deplasări către aceste locuri, acestea nu au nicio rezonanță identitară. Am reținut o explicație (furnizată de Triandafilos, și susținută de Petros), prin comparație cu ponții. Aceștia din urmă au venit dintr-o regiune îndepărtată, cu o prigoană enormă din partea turcilor. Trauma lungului drum și a celor suferite pe el s-a întipărit în sufletele ponților până la generația actuală. „Refugiații” din Bulgaria (Ανατολική Ρωμυλία) și Turcia (Ανατολική Θράκη) au avut trasee scurte de deplasare, fără a fi suferit vreun fel de prigoană din partea autorităților turcești. Trag concluzia că este ca și cum s-ar fi deplasat dintr-un loc într-altul, în interiorul *aceluiași* areal. Despre locurile rămase în urmă nu s-ar putea spune deci că pot avea semnificația unei „patride” pierdute.

Lunga distanță și cele suferite pe drum (în variante diferite) sunt elemente comune între ponți și vlahii megleni.

Tineretul de azi nu este interesat să audă „istorii” ale „refugierii” de la bunicii lor, așa cum aceștia le auziseră de la bunicii sosiți ca refugiați. Petros: „Când vreau să le povestesc, mă opresc: «Αιντε, βρε παπού...!», «Hai, măi tataie, lasă-ne!»” Nu manifestă niciun interes să călătorească spre locurile de origine ale străbunilor lor. În schimb, activitatea de păstrare a acestei memorii este preluată de σύλλογος-uri, iar tineretul, dacă este să găsească o cale spre o identitate în care episodul „refugierii” să aibă un loc important, mai potrivită este calea înrolării în astfel de asociații culturale.

Din Bulgaria și Turcia nu se întâmplă aproape deloc să vină urmași ai celor plecați să vadă locurile de origine ale străbunilor lor. Aceasta, din cel puțin trei motive:

- 1) Bulgarii și turcii strămutați au fost foarte puțini în comparație cu grecii. Numărul grecilor strămutați din Ανατολική Ρωμυλία ar fi, după Triandafilos, de 350 000 – un număr care mi se pare mult prea mare.
- 2) Regimurile politice din istoria recentă a Turciei și Bulgariei, care în general nu au fost permissive față de astfel de deplasări.
- 3) Chiar dacă au fost mai permissive (mai ales în Bulgaria, după căderea comunismului), lipsa unor mijloace financiare adecvate au împiedicat aceste excursii.

Luni, 08 august 2016

Τυχερό, ora 6.30

Cazarea în Tihero a determinat reconfigurarea obiectivelor cercetării. Voi avea astfel nu un centru de interes, Provatonas, ci două, Provatonas și Tihero. Pentru o întreprindere comparativă, este chiar mai bine. Provatonas poate fi dispus într-o categorie intermediară, cu „refugiați” sosiți de la o depărtare de cel mult câteva sute de kilometri. Tihero se află în extrema așezărilor cu „refugiați” sosiți de la distanțe cuprinse între câțiva kilometri și câteva zeci de kilometri. Cealaltă extremă este a refugiaților sosiți de la o distanță care depășește o mie de kilometri (îi găsim aici pe ponți).

Primele discuții la Tihero le-am avut ieri seară, ora 18.00 (aici, la ora 18.00 suntem încă în plină după-amiază – απόγευμα), cu câțiva bărbați în vârstă, la cafeneaua de la colțul străzii pe care suntem cazați. Evocarea episodului refugierii de peste Evros nu stârnește niciun fel de resentiment; nici „psihologic”, nici „sufletește”/„spiritual” (dacă folosesc expresiile doamnei Angheliki Ioannidu, fondatoarea Muzeului Etnologic al Traciei din Alexandrupoli) nu pare să gălesc o „patridă” pierdută rămasă acolo, dincolo de Evros, în locurile de origine ale străbunilor strămutați. Vizitele de cealaltă parte a râului sunt frecvente. Nu am reținut (sau poate nici nu am întrebat) frecvența vizitelor în Tihero de către urmașii turcilor plecați de aici. În orice caz, întâlnirile dintre locuitorii satelor de graniță sunt ceva obișnuit la pescuitul pe râul Evros. Cineva ne spune că în trecut relațiile între pescari erau foarte bune, răcindu-se puțin în contextul evenimentelor de acum câteva decenii din Cipru. Discuția a fost productivă și pentru Ani, care a descoperit (și fotografiat la cineva acasă) existența câtorva unelte de pescuit asemănătoare cu cele

descoperite în zona Dunării de jos și a Prutului inferior: vintirul (νταούλια) [fotografiat] și prostovolul (σαρτμέ), plus o altă plasă care se întinde în apă, la suprafață rămânând o sticlă de plastic care indică locul plasei. Și barca, bineînțeles. Denumirile în greacă, care par a fi preluate din turcă, nu știu dacă sunt scrise corect, nu le-am depistat în dicționar. Ni se recomandă o vizită la muzeul local. Pentru aceasta este nevoie să mergem la δημαρχείο („primărie”), de regulă muzeul fiind închis. De asemenea, să facem o vizită la Filakto, la Vasilis Mihailidis, jurnalist și etnograf amator, care s-a preocupat de problemele de care suntem interesați, inclusiv prin deplasări de cealaltă parte a graniței.

O altă discuție interesantă am avut-o cu un alt domn, Iorgos Karabeasis, a cărui soție este moldoveancă din Republica Moldova. Deși avea o atitudine mai degrabă de suspiciune, părea să înțeleagă bine ce caut de fapt, chiar și necesitatea de a mă deplasa puțin și în satele turcești de dincolo de graniță. În cele din urmă, a fost de părere că mai degrabă pe calea cărților pot trata subiectul de care sunt preocupat. În Tihero ar exista o carte, despre satele Tihero și Filakto. De ea trebuie întrebat la bibliotecă, mai precis, e nevoie să mergem la δημαρχείο. Confirmă că episodul transferului populațional nu a fost de așa natură încât să aibă rezonanțe identitare peste generații: doar o simplă traversare a râului. Cât despre punți, posedați de „naționalism” (în discuția avută am remarcat utilizarea unor expresii în care apare frecvent adjectivul εθνικός, „național”), aceștia nu pot fi obiectivi în relația cu turcii: întotdeauna ei sunt cei buni, iar turcii cei răi. Fără să stimulez în niciun fel tema, expune faptul că tineretul local nu pare a avea niciun fel de interes față de episodul refugierii.

Observație: Dacă la Tihero suntem în situația de schimb reciproc între sate, la Provatonas, ieri, în discuția de la καφενείο („cafenea”) cu Petros și Triandafilos, am înțeles că nu a existat o astfel de regulă în general, o regulă conform căreia turcii/musulmanii plecați dintr-un sat din Grecia să se așeze în satul părăsit de grecii/ortodocșii care urmau să ajungă în satul lor inițial.

Τυχερό, ora 15.30

Nu am putut vizita așa-zisul muzeu din Tihero. Ne-am deplasat la Filakto pentru a-l întâlni pe Vasilis Mihailidis. Oprindu-ne la cafeneaua din centru, într-o scurtă discuție cu un bărbat care părea încă a face parte dintr-o categorie a tineretului, ni se confirmă încă o dată că tineretul nu este preocupat de problema evenimentului „refugierii”. Interesul primordial, atât al

țineretului, cât și al altor categorii sociale, ar fi doar spre bani. Elementul de noutate care apare este că această preocupare trebuie căutată nu la nivel de colectivitate sau categorii sociale, ci doar la nivel de *individualități*, așa cum ar fi Vasilis Mihailidis. Chiar și el, Triandafilos, reprezintă una din puținele excepții, plăcându-i să audă „istorii” de la bunicii săi legate de evenimentul refugierii (și nu numai de acest eveniment). Migranții sosiți în Filakto și-ar fi avut originea la vreo oră și jumătate de mers cu automobilul dincolo de Evros, deci în Αβατολική Θράκη. Rețin și informația cu organizarea unor excursii, în care V. Mihailidis ar fi avut inițiativa, deci tot o individualitate, la care Triandafilos a participat cu mare interes. Nu a fost cazul însă ca turcii plecați de aici să vină să vadă locul de origine al străbunilor lor.

Întâlnirea cu Vasilis Mihailidis a fost, relativ la scopul pe care-l am, dezamăgitoare. Un personaj mărunțel, cu ochi mici și verzi, cu păr șaten deschis, pensionar, de o modestie debordantă, căruia îi citești dintr-o privire pasiunea pentru lucrul pe care-l face. Pare a se ocupa de orice, de la paleontologie și arheologie până la etnografie și susținerea unei vieți cultural-tradițional active la nivel de localitate. Doar că are o dicție dificilă pentru mine și sare de la o idee la alta, neputând să rămână în limitele uneia singure. A încercat însă a face tot posibilul să obținem două cărți în Tihero, mergând cu noi la δημαρχείο. Am găsit-o și primit-o doar pe una dintre ele, *Χάλασε το χωριό μας, χάλασε. Ιστορίες περί ακμής και πτώσης στη Λευκίμη, Έβρου* („S-a dezintegrat satul nostru, s-a dezintegrat. Narațiuni despre înflorire și decădere în Levkimi, Evros”), de Evangelos Gr. Avdikos. Pe cealaltă, *Από τη Μαρίτσα στον Έβρο. Πολιτισμικές συγκλίσεις και αποκλίσεις σε μια παρέβρια περιοχή* („De la Marița la Evros. Convergențe și divergențe culturale într-o regiune din zona Evrosului”), de același autor, deocamdată am împrumuta-o doar, de la bibliotecă. Sper să se poată găsi un exemplar pe care să-l pot lua cu mine. Problemele de comunicare pe care le are (repet, în relația cu mine, nu pot ști dacă în general) sunt surmontate de a oferi necondiționat orice ajutor. Este în plus persoana de care aș avea nevoie pentru o deplasare în satele de dincolo de graniță, alcătuite la rândul lor din urmașii emigranților turci din deceniile de început ale secolului trecut. După cum spune, cunoaște acolo mai multe persoane care vorbesc grecește. Deplasarea mă gândesc s-o fac, totuși, la anul. Și de la bibliotecă, și de la el, am plecat cu mai multe cărți, în general albume în care se pot găsi și o serie de fotografii și referințe despre costumele populare din Tracia, pe care Ani vrea să le fotografieze. Cărțile, bineînțeles, trebuie restituite cel târziu miercuri.

Răspunsul doamnei de la Provatonas, care desfășoară activități de vacanță cu copiii la parterul clădirii bibliotecii din Tihero, la întrebarea legată de interesul tineretului a fost cel previzibil. În același timp, tuturor le place să danseze dansurile tradiționale, în care sunt inițiați încă de mici, în cadrul *silloghos*-urilor.

Τυχερό, ora 21.00

Un punct de observare participativă repetată l-am stabilit la καφεείο din colțul străzii. Aveam de lămurit două lucruri: 1) Întâlnindu-se cu turcii de pe celălalt mal al râului Evros, cum comunică? Aflu în cele din urmă că atât unii arvaniți de aici, cât și unii turci de acolo, vorbesc limba celorlalți la un nivel la care să se poată înțelege; 2) Dacă se merge în satele de peste Evros, de ce se merge, din curiozitate sau și cu alte treburi? Răspunsul pare a fi din *curiozitate*. «Locul de origine/în care te-ai născut σε τραβάει („te trage”)», este convins un interlocutor de la καφεείο. Părea să contrazică concluziile pe care le-am avut până acum. În cele din urmă, „te trage” doar dacă tu ești cel născut acolo. Acest lucru nu este valabil și pentru generațiile copiilor. „Pe mine nu mă trage deloc!”, deși a vizitat acele sate. S-a exprimat categoric și, pentru mine, înalt semnificativ. În opiniile aceluiasi interlocutor, „popoarele” se înțeleg foarte bine între ele. În stare să creeze probleme și să semene ură sunt acțiunile în politica de nivel înalt. Pe plan politic, interlocutorul meu părea să aibă toată disconsiderația și ura față de turci, pe care-i consideră capabili de cea mai mare răutate posibilă. E nevoie de mare atenție din partea mea pentru a nu cădea în contradicție: să înțeleg când se vorbește de turcii din satele de peste râul Evros, și când despre turci la modul general, politic și istoric.

L-am găsit acasă și pe Kostas Kazakis, care ne-a fost recomandat în Provatonas. Din păcate, vorbește cu greutate, în urma unor probleme de sănătate pe care le-a tot avut de vreo câțiva ani. Se ocupă mai mult cu probleme de limbă arvanitică. Speram să găsesc la el, și într-adevăr am găsit, cartea pe care nu o găsisem dimineată. Și el a călătorit în satele de dincolo de Evros, din aceeași curiozitate. Nu sesizez vreo implicație identitară. Partea cea mai interesantă și lămuritoare a discuției pe care am avut-o cu el, fratele său, ambii în jurul vârstei de șaiszeci de ani, și (probabil) o altă rudă, este că αρβανίτες („arvaniți”, întregul Tihero) sunt albanezi (deci nu *greci* veniți din Albania), care au ajuns în zona Traciei răsăritene acum câteva secole, fie ca mercenari, fie ca zidari. Au fost și ei supuși procesului de schimb populațional, întrucât erau ortodocși. Mulți albanezi au rămas în Ανατολική Θράκη (am omis să întreb: ortodocși sau

musulmani?). Locuitorii din Tihero încă vorbesc *arvanitika*, însă tinerii nu mai învață această limbă. Aducând în discuție vlahii, consideră că sunt români, iar limba lor este română, și ar trebui, ca români, să putem comunica. Cu albanezii bătrâni, în urma unor experiențe avute, crede că se poate înțelege foarte bine. În schimb, nu se poate înțelege cu tinerii, școliți, care vorbesc altfel. I-am explicat că noi, românii și vlahii, deși vorbim limbi latine, poate dialecte ale aceleiași limbi, așa cum consideră dumnealui, ne înțelegem totuși cu greu (vorbind, la rândul meu, din experiența avută). Poate că sesizăm ideea, dar nu amănuntele ei. Cât despre albanezi, constată că învață foarte ușor să vorbească greacă. Explicația ar consta în proximitatea milenară dintre cele două popoare, grec și albanez, ceea ce ar crea o predispoziție a albanezilor către învățarea limbii elene.

Obs. 1: *Pentru locuitorii din Tihero, faptul că nu au niciun fel de atașament față de locurile de peste Evros din care au migrat strămoșii lor (cum reciproc bănuiesc că se întâmplă cu turcii de pe malul celălalt), nu poate avea decât o semnificație pozitivă în relațiile lor cu turcii din satele Sultánkioi și Ibrik Tepé de dincolo de Evros.*

Obs. 2: *Referința pare a fi nu la un teritoriu anume (Ανατολική Θράκη sau Ανατολική Ρωμυλία), ci la satele, localitățile din care au migrat. Interlocutorii par a fi preciși a indica un loc, iar nu un spațiu de mare întindere teritorială.*

Marți, 9 august 2016

Τυχερό, ora 15.30

Terenul din această dimineață a însemnat observare participativă la *silloghos*-ul de femei din Provatonas. Acest *silloghos* se reunește în fiecare marți, ora 10.00, într-o sală din clădirea școlii primare (școală care, după toate aparențele, nu mai funcționează). Fusesem invitați la această reuniune de președinta acestuia, Dimitra din Levkimi, duminică, la cafeneaua soților Milțakakis. La întâlnirea *sillogos*-ului din această zi au participat șapte femei, cu vârste de peste șazece de ani.

Dimitra este o persoană plină de energie, care spune fără ocolișuri ceea ce are de spus. Există o diferență între refugiații veniți din Ανατολική Ρωμυλία și Ανατολική Θράκη: primii

și-au putut vinde averile, împacheta și pleca în liniște; ceilalți au fost forțați să plece, fără să pregătească în vreun fel această plecare. Vorbind, îmi aduce aminte de situația din Pont. Plecarea către Grecia a fost precedată de marșuri epuizante, în care mulți urmau să moară pe drum. „Îngropau copilul acolo unde murea, ce puteau să facă, să se mai întoarcă să-l îngroape?” Unul dintre bunicii ei a venit din zona Constantinopolului. Are un resentiment deosebit față de această zonă, de Tracia răsăriteană și litoralul Asiei Mici, că sunt stăpânite acum de turci. E vorba de centrul civilizației bizantine, peste care turcii au venit ca barbari, neștiind altceva decât să ucidă. „Bunica mea spunea: «Cu turcul nu poți fi prieten!»”. Vorbindu-mi, aveam impresia că nu face nicio deosebire între populație și instituția politică. Și acum dacă se merge în Turcia, se simte teama, suspiciunea, încordarea. În cursul discuției, însă, s-a lămurit că referirea se făcea la mediul politic. Mediu care, prin 1925, a schimbat numele tuturor grecilor rămași cu nume turcești. Are mărturie de la cineva, un Ghiorghos, care-i spusese cândva (sau știe de la altcineva, oboseala pe care am acumulat-o mă face să fiu mai puțin eficient în utilizarea limbii) că a fost aliniat împreună cu alți greci și li s-a spus: „Ori vă schimbați numele, ori vă ucidem!”. Turcii obișnuți par a fi mai degrabă oameni ca oricare alții. Participările reciproce al *silloghos*-urilor din ambele părți la sărbătorile comunitare sunt ceva obișnuit (*silloghos* de dans, pentru inițierea copiilor, se află acum doar la Tihero, fostă reședință de δήμος [„municipalitate”]).

O discuție mai aprofundată pe aceeași temă am avut-o (uneori concomitent) și cu prima doamnă sosită la întâlnire, ai cărei străbuni au venit din „Bulgaria”. Nu pare a fi purtătoarea niciunui resentiment față de evenimentele refugierii, întrucât acestea, cum explica, s-au făcut în liniște. Nu se simte legată de acele locuri; bunicii ei poate că erau, dar cei născuți ulterior nu mai sunt. A fost în două excursii în Bulgaria, către locurile de origine ale străbunilor. Excursii s-au făcut și în Ανατολική Θράκη, și în Constantinopol (remarc indignarea doamnei Dimitra față de transformarea *Aghiei Sofia* în geamie, apoi în muzeu, în comoară de bani pentru turci), unde adesea sunt căutate casele strămoșești. De regulă, acolo nu au fost dărmate de turci ulterior evenimentului schimbului populațional. Invers, turcii și bulgarii au venit și ei, în Provatonas și în alte locuri părăsite de străbunii lor, cu aceeași curiozitate [*au venit să-și caute și rude?*].

Am încercat să descifrez și posibilitatea unor înrudiri cu cei rămași în locurile de origine, inspirat de doamna Mariánthi Miltakakis, pomenind din întâmplare de nunta unui nepot din Bulgaria. Această rudenie există, deși, după percepția pe care o am, este de slabă intensitate. Este o rudenie rezultată în urma unor căsătorii mixte la momentul „refugierii”. Semnificative sunt

cazurile de grecoaice măritate cu bulgari, care nu au fost nevoite să migreze, asigurând astfel debutul unei înrudiri transfrontaliere.

Miercuri, 10 august 2016

Τυχερό, ora 07.30

Timpul și răbdarea sunt resurse-cheie de care antropologul trebuie să dispună. Discuțiile de aseară cu Kostas Kazakis și cu Petros – văr de-al său, dacă am reținut bine – au fost revelatoare pentru o posibilă dinamică identitară. Este ca și cum prim-planul identitar este acum ocupat de un element de natură etnică care, dacă trimite către un loc, acela este al Albaniei, mai precis la capătul nordic al Munților Pindului. Din orice loc al Traciei răsăritene *arvaniții* ar fi fost mutați aici, efectul asupra generațiilor ulterioare ar fi fost același. Și mai relevantă devine o remarcă consemnată în jurnal pentru ziua de luni, „Pe mine, acel loc (de peste Evros), nu mă «trage» de loc”. El însemna mult pentru generația dislocată, dar nimic, sau aproape nimic, pentru generațiile ulterioare. Totuși, nu m-aș opri aici cu concluziile. „Norocul” istoric a făcut ca trauma dislocării să fie minimă. După experiența căpătată în cele câteva zile de până acum, altfel s-ar fi pus problema dacă această traumă ar fi fost accentuată.

Atât Kostas, cât și Petros, nu s-au sfiit deloc să vorbească despre ei ca *arvanites*. De identificarea arvaniților cu întregul popor albanez, răspândit cu mult dincolo de granițele Albaniei, care a dat Greciei o serie de eroi naționali. O parte semnificativă a poporului grec de astăzi este în rădăcinile lui albanez. Un popor albanez tenace, capabil de o muncă neostoită. Cât despre situațiile istorice pe care a trebuit să le suporte, despre starea de semi-anarhie care pare să domnească – după percepția pe care am avut-o în cele patru zile de călătorie cândva în Albania – la nivelul organizării comunitare, părerea mea și a lui Petros se întâlnesc: incapacitatea de a avea un stat pe măsura realizărilor de care albanezii sunt capabili la nivel individual (a se înțelege „informal”, iar nu „egoist”) – explicația mea, faptul de a fi χοντρό κεφάλι („cap gros”), după observațiile lui Petros.

Discuția cu Kostas am încercat să o canalizez și comparativ, cu vlahii din satele corespunzătoare prefecturii Kilikis și Pella, care, identitar, nu asumă niciun element românesc.

Kostas este de părere că din teamă, în urma represaliilor la care au fost supuși atât ei, cât și arvaniții și slavo-macedonii, din partea statului grec, în tentativa sa de omogenizare națională. Încep să înțeleg logica după care statul elen refuză ideea de minoritate: s-ar trezi dintr-o dată un stat care trebuie să coordoneze nenumărate minorități, fără a ști cu exactitate care ar trebui să fie majoritatea (în sens politic, de grup care, indiferent de numărul său, este capabil să domine luarea deciziilor).

Discuțiile cu Kostas și cu Petros le-am purtat la pizzeria din πλατεία („piața centrală”). Rețin contextul în care Kostas a avut grijă să ne cinstească, pe mine și pe Ani: ca o părere de rău că atunci când, cu o zi înainte, venisem la el, nu ne servise cu nimic – deși cartea pe care am primit-o pe gratis pentru mine a însemnat cea mai mare cinste –, văzând-o pe Ani trecând pe strada din centrul localității, a oprit-o și a stat puțin de vorbă cu ea. Ani a înțeles corect că e vorba de o întâlnire la o tavernă, seara la ora opt.

Din alte discuții și observații întâmplătoare de ieri, remarc disponibilitatea (dacă nu necesitatea) pentru locuitorii din Tihero de a comunica în mai multe limbi: greacă, turcă (ca o moștenire de la generația „refugiată”, care, după cum îmi spune Kostas, vorbeau nu greaca, ci turca), *arvanitică*, germană (în urma unor nenumărate experiențe de migrare cu revenire în Germania la jumătatea secolului trecut), uneori chiar bulgara, ca o necesitate de a comunica cu muncitorii bulgari angajați sezonier la cultura sparanghelului, pare-se principala specializare agricolă a așezării de astăzi.

Τυχερό, ora 12.50

Revin cu câteva observații privind percepția oamenilor asupra a ceea ce fac eu aici. Legitimarea mea ca antropolog social și cultural, care urmează să discute cu oamenii de *astăzi* despre un eveniment de ieri, al refugierii, pare a fi de neînțeles. O legitimare ca istoric sau λαογράφος („etnograf”) este îndeobște recunoscută. Chiar astăzi am fost recomandat cuiva ca istoric. Referitor la tema mea, aceasta poate fi tratată fie 1) discutând cu vreun παπούς („bunic”), martor al acelor evenimente, metodă imposibil de aplicat, întrucât martorii direcți ai acelor evenimente au murit cu toții, fie 2) discutând cu câteva persoane, locale sau nu, recunoscute ca preocupate și desfășurând cercetări pe astfel de teme de-a lungul timpului, fie 3) pe calea studiului bibliografic, în special de factură istorică. Faptul de a dori să discut cu oameni mai puțin

educați – cu cât o instruire școlară mai puțin asumată, cu atât mai bine! –, care-și văd de treaba lor (în special ca αγρότες, „agricultori”), merg la cafenea, se uită la televizor, sau, dacă sunt femei, sunt preocupate mai ales de activitățile domestice, este de neînțeles pentru interlocutorii mei. Discuțiile cu elita intelectuală pot fi înalt productive, dar și sterile, referitor la tema pentru care sunt aici. Există tendința de a fi purtate nu în jurul acestei teme, ci în jurul altora, uneori de tot îndepărtate de tema punctuală pe care o am, ca și cum respectiva persoană nu este interesată/nu știe/nu vrea să discute despre altceva decât de domeniul pe care-l stăpânește foarte bine.

Un exemplu de astfel de situație este discuția pe care am avut-o dimineață, după παζάρι („târg”), cu Zisis din Thimariá, la cafeneaua lui Petros (Petros de aseară). Părea că tema pe care tot încercam să i-o explic nu are niciun fel de relevanță pentru el. Se simțea foarte bine însă în evocarea unor episoade mărețe din istoria Greciei. Lipsa de relevanță a episodului refugierii poate fi înalt semnificativă pentru importanța acestuia în configurarea unei identități personale, parte a alteia, colective (de specificat că în ascendența sa se află refugiați din Tracia răsăriteană). Din contră, episodul legat mai degrabă de trecutul unor oameni αγρότες, care nu par a fi interesați decât de propriile lor burți, este de disprețuit. Din altă perspectivă, apar lucruri noi care contribuie la lămurirea unor nelămuriri pe care le am în legătură cu adevărul έλληνας („grec”). Acesta s-ar afla dincolo de Viotía. În zona nordică, a Macedoniei și Traciei, ar exista cincisprezece φυλές („rase”, „populații”), care trăiesc amestecate, astfel că este imposibil să găsești o localitate pură, cu o singură φυλή.

*

Marți, 16 august 2016

Σκρρ, ora 20.40

Prima zi. Bineînțeles, probleme legate de locul în care vom campa. Nu am aranjat nimic înainte să venim aici, sperând tot timpul să evităm cazarea la Το κάτι άλλο, singura pensiune din sat, cu prețuri de cel puțin 30 euro/noapte/cameră, ceea ce ar fi însemnat epuizarea mea financiară. După o încercare nereușită la *kiria* (doamna) Theano, vecina mea de altă dată, ne-am

oprit la dna. Hilda, cehoaica din România, care, din fericire, lucrează tot la taverna Πλάτανος. Fără cea mai mică ezitare, s-a oferit să ne găzduiască gratis (deși eu am de gând să-i recunosc ajutorul) în locul pe care-l are atunci când se află la Skra, nu altul decât casa bolnavului psihic Laki, de care am pomenit în jurnalul ținut în 2011-2012. În casă nu se mai află acum decât o „babă” (mama lui Laki), pe care dna. Hilda o îngrijește, plătită fiind de nora acesteia. Oricum, ea urma să plece κάτω („jos”), în Axiupoli, cu copii, cu „babă” cu tot pentru o săptămână, așa că puteam rămâne nederanjați în această casă. Condițiile nu sunt grozave, însă eu sunt mai mult decât recunoscător doamnei Hilda.

Din discuția cu *kiria* Theano, atât cât ne-am putut înțelege, pe jumătate surdă fiind la cei peste optzeci și cinci de ani ai săi, apare și prima informație relativ la cercetarea pe care o fac. Fără a fi stimulată în niciun fel, ne pomenește de câțiva români, urmași ai celor plecați în 1926, care au venit în Skra să-și caute rudele: „Ce rude, eu sunt singura care a mai rămas!”

Miercuri, 17 august 2016

Σκρα, ora 06.30 (*continuare*)

Deși în activitățile cotidiene limba nu mai pare a reprezenta o problemă, modul de care mă folosesc de ea în conversațiile tematice încă este problematic. Aceasta cu atât mai mult în discuția pe care am avut-o cu Ghiorghos, o persoană pe care o putem considera reprezentativă pentru segmentul tânăr de populație, care vorbește repede și bâlbâit. Construcții rămase din vremea celor plecați nu mai pot exista; pe atunci satul era risipit, tendința de concentrare către actuala vatră manifestându-se după aceea. De la bunicul său a auzit – în puținul timp pe care l-a avut la dispoziție împreună cu el – că mai ales din neamurile (σόι) din partea înaltă a satului, adică din partea în care și noi suntemampați, s-a plecat în România. Apare și elementul de noutate (pentru mine) al unor migrații către și dinspre Σκόπια (Fosta Republică Iugoslavă a Maedoniei). Am discutat puțin și despre activitatea în *silloghos*, el fiind χοροδάσκαλος („instructor de dans”). În ultima vreme nu s-au mai întâlnit, deși peste zece zile urmează să participe la niște manifestări în Axiupoli. L-ar încânta ideea unor deplasări în România. Cu *silloghos*-ul din Cerna nu are nicio legătură. Discuția am purtat-o la taverna Πλάτανος, în discuție intervenind și o doamnă, trecută pare-se de șazecei de ani. La observația că cei din Arhanghelos sunt reticenți în ceea ce privește

ideea de refacere a legăturilor de rudenie cu cei din România, îmi spune că aceștia sunt πιο σκληροί („mai duri”).

Mult mai productivă a fost discuția cu Prodromos, pe care ocazional l-am avut vecin, în sejurul antropologic din 2011-2012. L-am găsit acasă, poftindu-ne în curte. La discuție a participat și soția lui, Maria, dar și o altă doamnă venită între timp, al cărui nume nu-l rețin. Ambii aparțin unor *soiuri* cu familii plecate în România. Ca de obicei, discuția s-a purtat în jurul a nenumărate teme. Rețin pentru tema de care sunt preocupat că nu respinge ideea unei călătorii în România, în Cerna, totuși, de *principiu*, nu-i plac călătoriile (spre deosebire de soția sa, Maria, care se declară chiar pasionată de acest lucru). Nu știe de soarta *soiului* său din Cerna, deși un nume de familie care să corespundă numelui său de familie (Cociu, Gonciu sau Gociu), mi-aduc aminte încă să existe în Cerna. Descopăr ulterior un nume Cociu în carnetul cu însemnări de teren de anul trecut din Cerna – pe care-l folosesc și acum – dar care pare să provină din Arhanghelos. Soția are o proveniență mixtă – pontă/micr-asiată –, declarându-se „cetățean global”.

Doamna sosită mai târziu, pe care o putem încadra la aceeași categorie de vârstă ca și pe interlocutorii de mai înainte, respectiv șazeci de ani, ne-a relatat despre vizita a două familii din România, de acum circa zece ani. Ne-a precizat cu exactitate legătura de rudenie cu bunicul, deci legătura din momentul despărțirii, a ascendenților uneia dintre familiile sosite aici. În cazul celeilalte, este vorba de o legătură spirituală. Nu rețin dacă în cazul acestei doamne sau al domnului Prodromos mi s-a precizat că „ambii bunici” au avut rude care au plecat în România. Ar fi foarte dornică să călătorească în România, să vadă satul Cerna în care au ajuns cei plecați în 1926.

În ceea ce privește tineretul, există o părere la unison că, mai ales în contextul actualei crize, nu manifestă decât interese izolate (cineva, pe ici, pe colo) pentru astfel de probleme.

Σκρᾱ, ora 13.35

Descopăr că referința la rudele din România se face nu pe linia fraților, verilor primari sau verilor secundari, ci pe linia neamului, το σόι, „soiul”. „Ai noștri” din România sunt cei dintr-un anumit soi. Atât Prodromos (pe care-l numeam cândva „cel cu măgarul”), cât și Dionisis, sunt

dornici să cunoască rudele din România. Dionisis, pe vremea lui Ceaușescu, a fost de vreo șase-șapte ori în România. A ajuns și în Cerna. Cei din Cerna însă, nu au venit aici. Întrebându-l dacă știe de vreo situație în care o familie din Skra a găzduit vreo familie din Cerna, mi-a răspuns că nu. Din ceea ce știe el, o familie sosită de curând s-a cazat la Petros Karadulamis. Vorbeau *vlahica*. În România au plecat, în 1926, doi frați de-ai tatălui său, urmând ca, dacă unde vor fi ajuns era bine, să-i aducă și pe ceilalți doi rămași în *Ellada* (un frate și o soră). S-au închis granițele, iar acest lucru nu s-a mai întâmplat. Din discuțiile avute cu ei (cu Prodromos, în drum spre παζάρι la Axiupoli, cu Dionisis, la cafeneaua unde se vindea și μπουγάτσα), induc existența unui tipar comportamental pentru mulți vlaho-megleni din Cerna: excursii în Grecia, cu o scurtă deplasare în Skra, din curiozitatea de a vedea locul de unde au plecat străbunii (de σόι pot spune), și apoi în concediu la mare, undeva la vreo stațiune din Halkidiki.

După estimările lui Prodromos de ieri, au plecat din Skra optzeci de familii. După estimările lui Prodromos de azi („cel cu măgarul” – măgar care între timp a murit, iar grajdului niște „binevoitori” i-au dat foc), din Skra au plecat o sută cincizeci de familii. În vremea aceea, Skra-ul era mult mai numeros decât astăzi, cu case risipite, locuitorii ocupându-se cu diverse munci agro-pastorale. Aceeași situație ca și la Arhanghelos pentru cei rămași (vorbesc de „cei rămași” întrucât amintirile interlocutorilor mei nu pot fi decât din perioada post-migrării în România), înscrierea la ρουμανικό σχολείο, „școala românească”, însemna posibilitatea de a primi ajutoare alimentare din partea statului român. Și aici, foarte evocată este marmelada. Tot de la Prodromos, „cel cu măgarul”, aflu că încă mai există case din vremea plecării către România, în partea de jos a satului, ruinate bineînțeles.

Judecăți de valoare interetnice la Dionisis, pe care încă nu mă grăbesc să le consider stereotipuri. Comandându-se o cafea dulce, Dionisis adaugă glumind βλαχικό καφέ, nu ποντιακό („cafea vlahă”, nu „pontă”). Am cerut detalii. Vlahii beau cafeaua dulce, de aceea ei înșiși sunt mai dulci. Pontii o beau amară. Observă că cei din România care vin aici probabil că au o bună situație financiară, altfel nu ar avea posibilitatea să vină. Îi explic că, într-adevăr, vlahii în general au o situație financiară mai bună decât a românilor. „De ce”, întreabă, „pentru că sunt vlahi”?

Interesantă și scurta discuție din fața cafenelei cu *bughața* din Axiupoli, cu domnul despre care ulterior am aflat că a venit din Australia, în vacanță, și este orginar din Skra. Credea că sunt dintre vlahii care vin să-și vadă locul rădăcinilor strămoșești. Multe dialoguri pe care le-am inițiat

cu persoane din Skra au început de fapt, auzind că sunt român, cu „întinderea” unei cărți de vizită în care mi se pomenește de cei plecați cândva în România, și de rudele încă existente în România, în special în Cerna.

Joi, 18 august 2016

Σκρα, ora 07.15

Ieri după-amiază, discuție la taverna lui Thodoris cu Tasos (pe care-l numeam cândva „cel surd”) și Prodromos („cel cu măgarul”). Tasos a călătorit de patru ori în România, de fiecare dată ajungând și în Cerna, în perioada comunistă. De două ori împreună cu fratele său Dionisis. De reținut că σόι-ul lui Τσολάκης/Ciolacu a proliferat în Cerna, astfel că de fiecare dată lua masa în altă parte. „Peste tot mese!”, s-a exprimat, cu umor-i propriu, aspect relevant pentru atitudinea celor din Cerna față de rudele venite din Skra. Am întrebat și despre uriașul platan din centrul *platiei*, despre care mi se spusese cândva că ar fi fost plantat în momentul plecării celor de aici în România. Din răspunsuri conchid că, dacă într-adevăr așa a fost, gestul nu are totuși o valoare simbolică. După Tasos, în acel loc s-ar fi aflat o vie. Au fost înfiți pari în pământ pentru a fi întinsă pe ei, în 1922. Unul dintre ei a înfrunzit, după care a fost protejat în creștere. Pe atunci pâanza freatică era foarte aproape, iar apa din două izvoare curgea sau îmbiba pământul întregii *platii*. Ulterior, izvoarele au fost captate, iar apa lor concentrată către cișmeaua din fața clădirii κοινότητα-ei. După Prodromos, platanul a fost *plantat* înainte de migrarea în România de către un sătean, Preșa, care ulterior a fost printre cei migrați. Din neamul lui Preșa nu există nimeni în sat, din simplul motiv că el a fost singurul copil la părinți.

L-am întrebat pe Prodromos dacă σόι-ul este important. Consideră că nu, că mai curând fiecare își vede de-ale lui. În acest caz, σόι-ul ar fi mai degrabă o presiune identitară exterioară asupra cuiva, pe fiecare o suportă (și acceptă), fără să aibă și o puternică aderență interioară. La nivel social, pot fi întâlnite fenomene care nu au un răsunet echivalent la nivel individual.

La o masă alăturată, l-am reîntâlnit pe domnul din Australia venit în vacanță. Încerca să-și aducă aminte numele unei persoane din România, „un bărbat înalt cu chip frumos”, despre care știe că a venit aici în repetate rânduri. În sfârșit, am aflat și numele unei familii care ar fi găzduit persoane sosite din România în căutarea rădăcinilor. Poate voi reuși astăzi să iau legătura cu

această familie. Tot despre cei sosiți aici din România, Prodromos își aduce aminte de trei automobile în care erau și bătrâni de „optzeci de ani”. Au venit în *platia*, au întrebat de cineva, au stat puțin, după care au plecat zicând că se întorc, dar nu au mai revenit. Dialogurile cu cei veniți din România s-au purtat, bineînțeles, în vlășește, cei sosiți din România nevorbind grecește.

Σκρα, ora 13.15

Răbdarea, așteptarea sunt virtuți ale metodei antropologice. O așteptare la taverna lui Thodoris, în fața unui cafele comandate doar din formalitatea de a comanda ceva de vreme ce te afli pe terasa unei taverne, a dat în cele din urmă roade. Cineva în vârstă își aduce aminte că tatăl său a avut un frate plecat. Acesta a venit o singură dată în Grecia să-și revadă fratele. Banii i-au ajuns doar până în Gevgelia, de acolo a fost preluat de fratele grec. Acest eveniment s-a petrecut poate acum mai bine de cincizeci de ani. De atunci s-a pierdut orice legătură.

L-am reîntâlnit pe domnul venit din Australia, pe care care l-am cunoscut ieri la *μπουγάτσα*, la Axiupoli. Numele său este George Vantas. Mi-a scris în carnețel numele său, adresa de mail, numerele de telefon din Australia și din Grecia. Lucrează la un birou de forță de muncă, în Sydney. A plecat în Australia de la doisprezece ani, cu părinții migrați acolo. Pare foarte dispus să mă ajute în cercetarea pe care o fac. A aflat între timp că cei veniți aici din Cerna, ca rude din partea doamnei Kakaranis (nu am reținut exact legătura de rudenie dintre el și această doamnă) lucrează, soțul, ca polițist, iar soția ca asistentă la un spital. Ar vrea să ne însoțească la această familie, însă după-amiaza ar fi un moment mai bun, domnul Kakaranis dimineața fiind plecat în *χωράφι*, „ogor”, „teren agricol”. Consideră că grecii din diaspora sunt mult mai filoxeni decât grecii din țară. *Să se încadreze filoxenia ostentativă a ponților în aceeași categorie a celor aflați de fapt în diaspora?! I-am mărturisit că cei din Arhanghelos nu par a fi bucuroși de întâlnirea cu rudele din Cerna. A bănuیت și el – poate știe mai multe – că la mijloc ar fi niște χωράφια.*

Tot în cadrul discuțiilor de la tavernă, aflu de un al doilea val de emigrați din Skra, ca refugiați politici în *Skopia*, în urma războiului civil din '46-'49. Nici de aici nu s-au mai întors în Skra.

În sfârșit, am găsit și o familie care a găzduit rude din Cerna. Dimitris, trecut de șaptezeci de ani, a fost de mai multe ori în România, în Cerna, dar și cei de acolo au venit de mai multe ori aici, ultima dată acum trei-patru ani. Rudele sunt din partea soției, pe linia ambilor părinți. Sper să pot avea o discuție cu Dimitris și cu soția la ei acasă, eventual să o și pot înregistra.

Vineri, 19 august 2016

Σκρα, ora 07.15

Cu întâlnirile de ieri după-amiază, cred că am ajuns la o „masă critică” pe baza căreia pot generaliza cu maximum de siguranță. Deși inițial am fost întâmpinați de Dimitris, fost οικοδομός, „zidar”, cu o atitudine de respingere („Eu nu știu nimic!”, argumentând că mai multe decenii a fost plecat în Polikastro), explicându-le faptul pentru care sunt de fapt la poarta curții lor, precum și întrebarea dacă au fotografii cu rudele din Cerna, pe care la rândul nostru să le fotografiem (idee foarte bună avută de soția mea, Anișoara!), efectul a fost de deschidere totală din partea lui și a soției sale. Vizitele reciproce au avut o durată între cinci zile și mai bine de două săptămâni. Deplasarea în România au făcut-o nu doar ei, ci și fiica și soțul acesteia. Vizitele au început imediat după Revoluție. Ultima oară au fost în România în 2006. Vârsta înaintată și sănătatea nu cred că le va mai permite o nouă vizită. Soția, Antonia, ne-a arătat cu multă plăcere câteva fotografii cu rudele din Cerna, în care apar trei veri primari, despre care ne spune că încă trăiesc, făcute atât în România, cât și în Grecia. Constatăm prezența în fotografie și a altor săteni din Skra, precum fratele lui Dimitris, Athanasios, și soția acestuia, sau *kiria* Aneta, cea care ne vorbește în scurt documentarul *Lavara*, realizat de Anișoara în 2013. Legăturile de rudenie s-au refăcut tot după Revoluție, în urma unei deplasări a celor din Cerna aici, unde pur și simplu au întrebat de rudele lor. Refacerea legăturilor nu a însemnat doar vizite reciproce ci și discuții frecvente la telefon. Remarc încă o dată plăcerea cu care ambii, dar mai ales doamna Antonia, ne-au vorbit despre aceste rude și despre clipele petrecute împreună.

I-am vizitat ulterior și pe fratele lui Dimitris, Athanasios, fost zidar și el, trecut de optzeci de ani, și pe soția acestuia, Suzana. Întâlnirea a demarat de la început sub bune auspicii, „programată” fiind ca invitație din partea lor la ei acasă, la o cafea. Printre nenumăratele teme de discuție, am strecurat și observația că i-am văzut în fotografiile cu cei veniți din România. I-am

întrebat dacă au făcut *paree* (au petrecut împreună) cu ei. Răspunsurile au fost însoțite de o încântare nedisimulată la evocarea acelor momente.

Un eveniment pe care nu trebuia să-l ratez: prezența celor din Cerna aici, din *soiul* lui Ticu Ciolacu. Un pic mai mult să fi rămas ieri la taverna Πλάτανος! După ce am stat „la pândă” vreo trei ore, „pândă” prolifică cum notam ieri, am hotărât că nimic semnificativ nu se mai poate întâmpla. Venise ora pentru „retragerea” de prânz de la cafenele, iar cei câțiva săteni rămași inițiaseră un joc de cărți, pe parcursul căruia este inutil să încerci demararea unui dialog. Despre această vizită am aflat ieri după-amiază de la Dionisis, de îndată ce acesta a sosit la cafeneaua-tavernă. Au trecut pe la el pe acasă, au vorbit cu soția lui, el fiind plecat. Au lăsat două sticle de vin, una pentru el, cealaltă pentru Tasos („cel surd”), fratele lui. Mai multe nu știa, soția nefiind în stare, pe fondul problemelor de sănătate, să ofere prea multe amănunte. Aflu, în plus, de la un domn care încă se afla la cafenea în momentul sosirii lor, că au venit în *platia* patru persoane μεγάλα, deci nu tinere, și au mers după aceea la hotel, după care au plecat. Mai târziu, întrebând-o pe Romenka, angajata tavernei cu hotel Το κάτι άλλο, despre acești români, am aflat că doar au întrebat cât costă o cameră și au plecat, fără să spună nimic altceva. Interlocutorii mei au precizat că nou-veniții nu știau grecește, ci doar *vlășește*.

Sâmbătă, 20 august 2016

Σκρρ, ora 07.15

Estimările privind numărul familiilor plecate către România diferă; pe baza aceluiași argument (că au fost inventariate), Dimitris (zidarul) oferă un număr de optzeci și șapte de familii, pe când fratele său, Athanasios, vorbește de o sută douăzeci. Am căutat și o înțelegere procentuală. Celălalt Prodromos este de părere că jumătate din sat a plecat atunci către România. Tot Prodromos (susținător al comunismului, dar nu de tipul celui impus de Uniunea Sovietică) mă întreabă dacă într-adevăr au găsit viața mai bună care li s-a promis și pe care o căutau cu această emigrare. I-am răspuns că nu, dislocările succesive (din Cadrilater către Cerna, apoi către Banat, deportarea în Bărăgan, revenirea în Cerna) făcând practic imposibilă atingerea acestui obiectiv. Abia din anii '70 încolo, stabilitatea să le fi permis poate o îmbunătățire a nivelului de trai. La întrebarea de ce nu s-au întors, nu i-am putut da un răspuns, presupunând că statul român,

care avea interesul să colonizeze Dobrogea și Cadrilaterul cu români, a făcut imposibilă această întoarcere.

Tot migrația în masă cred că poate fi considerat factorul pentru care un sat odată înfloritor, cu instituții publice (școală, poliție etc.), cu παζάρι, cu petreceri locale în fiecare duminică, a devenit astăzi reședința a doar câteva zeci de familii în vârstă și destinație de *week-end* și vacanță pentru segmentul activ de populație, migrat, ca ultimă formă de val migrator, către Axiupoli, Polikastro și Thessaloniki. Prodromos („cel cu măgarul”) își aduce aminte de petrecerile cu dans din fiecare duminică, în care el cânta la acordeon, altcineva la cimpoi (γάϊδα). Anii '60 vor fi pus capăt acestor petreceri, odată cu migrația către Germania și Australia. Se auto-caracterizează ca fiind pe atunci μερακλής, „petrecăreț”, intrând adesea în mijlocul dansatorilor în timp ce cânta la acordeon.

În concluzie, în secolul al XX-lea avem mai multe valuri migratorii în Skra:

- în Bulgaria, în anii Primului Război Mondial, cu revenire, migrare forțată impusă de bulgari (după μάρμπα, „moș”, Petros).
- În România, în 1926, fără revenire.
- Către Axiupoli și Polikastro, în anii războiului civil (1946-1949), cu revenire.
- Către statele foste comuniste, dar mai ales către fosta Republică Federativă Iugoslavia, migrație a așa-zișilor „refugiați politici”, susținători ai regimului comunist, fără revenire.
- Către Germania și Australia, în anii '50 și '60, cu revenire parțială.
- Către Polikastro, Axiupoli și Thessaloniki în deceniile din urmă, cu revenire doar ca destinație de *week-end*, de vacanță, de retragere la pensie pe timpul verii etc.

Σκρα, ora 13.30

Cele două cunoștințe, Dimitris și Iannis, de astăzi dimineată, la taverna lui Thodoris (Πλάτανος), păreau foarte încântate de discuția despre rudele lor din Cerna, și povesteau cu plăcere întâmplări petrecute în vizitele lor în România. Inițial am crezut că sunt din Skra. Aflând că sunt din Arhanghelos, am rămas puțin descumpănit, atitudinea lor nesuprapunându-se atitudinii constatate la Arhanghelos față de rudenii din România. Enigma cred că se rezolvă luând în considerare doi factori: 1) migrația cu o durată de peste cincizeci de ani în Germania, și

2) reședința actuală în Kilkis. Mi-au dat și câteva referințe în Cerna: Gheorghe și Dumitru Papamanci. Primul a decedat, iar cel de-al doilea, de-o vârstă cu el, încă ar trăi (*E vorba de veri primari?!).* Ar mai avea și o altă cunoștință în Cerna, Traian din Skra, căruia nu-și amintesc numele de familie. Dimitris mi-a lăsat adresa din Kilkis și numele de familie, în caz că ajung pe acolo, să-i vizitez.

Completare România

Sâmbătă, 20 august, am făcut o vizită și prietenilor din Kupa, medicului stomatolog Trifon, părintelui Anastasis și soției acestuia. Deși nu are rude printre cei plecați, atitudinea lui Trifon era de mare încântare la posibilitatea de a cunoaște urmași de-ai celor plecați. Fără a stimula în niciun fel discuția, a invocat comparativ cazul ponților, cu dorința lor teribilă de a vizita Pontul, de a descoperi locul și casele din care au plecat străbunii lor, eventual de a găsi rude. Le-am prezentat și concluziile mele referitoare la Arhanghelos. Răspunsul, mai mult sau mai puțin în glumă, al părintelui Anastasis, este foarte edificator: „Noi nu avem de ce să nu ne dorim vizitele lor, aici nu există χωράφια, «terenuri agricole», deci nu avem ce împărți.”

Elena Dudău

elenadudau_dudauelena@yahoo.com

Către o antropologie a emoțiilor (Un prim jurnal cu ocazia unei cercetări în localitatea Cerna, județul Tulcea, 4-9 septembrie, 2016)

Drumul către locul pe care ți l-ai propus să îl cercetezi este întotdeauna o provocare și o așteptare. Chiar dacă documentarea cu privire la caracteristicile și specificul locului în care urmează să ajungi este întotdeauna obligatorie, tot nu poți fi sigur că ceea ce găsești pe teren corespunde cu ceea ce ai citit. Tocmai de aceea, cea mai bună și eficientă modalitate de a cunoaște un fapt cu adevărat este propria experiență.

O provocare a însemnat pentru mine și cunoașterea echipei cu care urmează să plec la drum pentru cele cinci zile care se anunță a fi foarte interesante și pline de povești de aflat. Drumul este unul nou pentru mine, fiind pentru prima dată când ajung pe aceste meleaguri ale Măcinului. Locurile acestea mi se desfășoară înaintea ochilor întâia oară și nu am cum să nu le privesc cu ochiul străinului, să observ asemănările și să scot în evidență diferențele pe care acestea le au cu locurile care îmi sunt familiare până în prezent. Cum toate locurile au specificul lor, și aici era de așteptat ca ceva să fie aparte.

După traversarea peste Dunăre, cu bacul, la Brăila, peisajul s-a schimbat complet. Lăsam în urmă o întindere de câmp mărginită de bălțile Dunării și intram într-o altă lume. Lumea aceasta semăna cu descrierile găsite în cărți și cu ceea ce citisem în manualele de geografie în timpul școlii despre Dobrogea. Șoseaua este mărginită de bălți, stufărișuri și păduri de plop. Turme de animale pasc prin lunci, iar acest cadru este completat de căruțele cu măgăruși grăbite să ajungă fiecare unde au treabă.

Orașul Măcin este prima localitate pe care am reținut-o venind dinspre Brăila. Un oraș încremenit în timp, cu o populație amestecată de români, turci și Țigani, care conviețuiesc în armonie. Blocurile vechi, străzile vălurite și pavate cu piatră cubică te trimit cu gândul la alte

vremuri, iar munții mărunți ce de acum încep să se vadă în zare întregesc cadrul specific al acestui loc.

Drumul continuă să meargă în paralel cu lanțul de munți pitici erodați de scurgerea timpului, iar priveliștea începe din ce în ce mai mult să semene cu o altă Românie. După un drum de 20 de kilometri, dăm de un popas, un restaurant așezat la răscruce de drumuri. De aici pleacă șoseaua ce ne va duce către localitatea Greci, localitate renumită prin lucrătorii săi italieni la carierele de granit, unde va urma să ne cazăm. Înainte, pe drumul către Tulcea, la vreo zece-cincisprezece kilometri se întinde satul Cerna, pe care îl vom străbate la pas zilele următoare, încercând să stăm de vorbă cu oamenii și să aflăm cum se raportează la istoria pe care au trăit-o. Mai reprezintă pentru ei locurile de origine ale bunicilor locuri cu încărcătură emoțională unde ar vrea să se întoarcă? Își mai doresc să ajungă la obârșiile neamurilor lor? Care mai este în prezent raportarea lor față de locurile acelea din Grecia și dacă relațiile de rudenie au continuat să reziste de-a lungul timpului și vicisitudinilor istorice ce s-au întâmplat din momentul despărțirii? Cum se păstrează sau cum se reconstruiesc relațiile de familie între cei plecați și cei rămași? La aceste întrebări ne propunem să avem un răspuns la sfârșitul incursiunii noastre.

Ziua aceasta, de duminică, ne-o petrecem în Greci. Pentru a ne familiariza cu zona am mers prima dată la Centrul de Vizitare-Informare al Administrației Parcului Național Munții Măcinului, unde am văzut lucruri extraordinare despre flora și fauna zonală, dar și despre diversitatea culturală și etnică a acestor meleaguri, prezentate prin costumele tradiționale etnice expuse aici și prin filmulețele descriptive referitoare la obiceiurile de familie sau comunitare ale oamenilor. În continuarea zilei a urmat o discuție de grup unde ni s-a explicat în ce constă cercetarea, care sunt mai exact obiectivele de urmărit, și am vizionat câteva documentare care au fost realizate până în prezent despre și cu oamenii cu care urmează ca noi să vorbim în zilele următoare. Tot acum am primit și chestionarele pe care trebuie să le aplicăm în această primă etapă a cercetării.

Ziua de luni am început-o printr-o vizită la Biblioteca Comunală Dumitru Cerna, unde doamna bibliotecară Dumitra Petrică ne-a întâmpinat cu foarte mare curiozitate despre scopul cercetării noastre și ne-a pus la dispoziție monografia satului realizată de dânsa. Am nimerit în sat în prag de sărbătoare, când tot aparatul administrativ era agitat cu organizarea petrecerii de ziua comunei, ce urma să fie vineri. Cu această ocazie, am cunoscut și pe domnul primar, venit la bibliotecă pentru a stabili datele organizatorice cu doamna bibliotecară.

Am încercat să obținem o hartă a localității care să ne ajute să localizăm unde au fost așezate familiile meglene când au sosit aici, dar nereușind, ne-am decis că este timpul să ne începem incursiunea pe străzile satului în lung și în lat, pentru a vedea dinainte traseul pe care va urma să îl facem în fiecare zi a șederii noastre aici.

La prima vedere pare a fi o comună urbană, cu case noi, străzi asfaltate. Centrul este mărginit de primărie, bibliotecă, școală, căminul cultural, iar mai în vale, spre pâraul care traversează localitatea, se înalță un pâlc de blocuri cu magazine la parter. După ce traversăm podul peste râu, îmi atrage atenția un grup de bărbați ce stăteau jos pe o bancă lungă în dreptul cârciumii. Erau antrenati în discuții aprinse, dar cu toate acestea, niște oameni necunoscuți, precum eram noi, nu aveau cum să treacă neobservați. Mai sus, pe șosea am văzut contrastând între case noi, vechi case bulgărești cu prispă deschisă, construite de bulgari înainte să se facă schimbul de populație.

Am revenit seara în Cerna pentru a vorbi cu oamenii. Ne-am împărțit în trei echipe a câte doi oameni. Isabela este colega mea de echipă cu care urmează să cutreier o parte a satului. Ne-am împărțit și satul în zone pentru a nu ne intersecta și pentru a nu vorbi cu aceiași oameni. Nouă ne-a revenit latura stângă a șoselei cu ulițele aferente. Am intrat pe strada Frumușica, stradă pe care locuiesc mulți megleni, dar dificultatea întâmpinată inițial a fost că nu știam numele acestor oameni, nu aveam cum să îi strigăm la poartă. Spre norocul nostru am reușit să vorbim cu o femeie în vârstă care stătea la poartă și care ne-a povestit despre familia ei, precum și povestea venirii lor în Cerna. Am reușit să stăm de vorbă și cu vecinul, dar cel mai mult m-a impresionat povestea familiei Ciulachi. Mai mult însă decât povestea de-a dreptul dramatică a familiei, cel mai mult m-a impresionat implicarea foarte mare de care a dat dovadă nepotul familiei, de 37 de ani, în descoperirea rudelor din Grecia. Când ne povestea, se simțea în glasul lui dorința intensă avută de regăsire. Se interesase foarte mult despre acest subiect și reușise să reconstruiască relații care altfel ar fi fost pierdute. Tatăl său a fost născut în Cadrilater, unde părinții lui au locuit paisprezece ani, din 1926 până în 1940. Bunicul revine cu fratele său în Grecia, unde rămăseseră încă un frate și o soră. Fratele a fost omorât de partizanii comuniști fiind aruncat într-o fântână, iar ceilalți doi rămași în viață au fugit în România pentru a-și găsi rudele.

A doua zi am plecat de dimineață spre Cerna. În primele ore nu prea am avut succes, nimerind în mahala unde am căutat familii de megleni, dar nu prea am găsit. Am găsit câteva familii mixte cu care am stat de vorbă. Mai târziu ne-am schimbat traseul pe niște străzi mai aproape de centru, unde am vorbit cu câteva familii de megleni care locuiau unele lângă altele.

Ceea ce am putut să observ din discuțiile cu aceștia este că sunt familii foarte unite, păstrează legăturile și se ajută reciproc. Chiar dacă unii au pierdut legăturile cu rudele din Grecia, cei ajunși aici sau cei născuți aici preferă să locuiască în vecinătate, frate lângă frate, să nu se îndepărteze unul de altul. De asemenea, familiile sunt foarte numeroase, iar chipurile oamenilor au ceva specific care te face să îi recunoști.

Am coborât la cârciumă unde am întâlnit și aici oameni cu care am vorbit și care ne-au răspuns la întrebări. Am observat iarăși o neîncredere în noi, străini veniți de la București pentru a-i chestiona. Unii credeau că am venit pentru a-i despăgubi în ceea ce privește pământurile rămase în Bulgaria sau pentru recoltele care au rămas neculese acolo după ce au fost nevoiți să își părăsească casele în urma cedării Cadrilaterului. Alții preferau să nu își recunoască etnia, deoarece erau circumspecți cu privire la incursiunea noastră în satul lor și la motivația pentru care am venit. Scopul cercetării noastre părea de neînțeles, fiind obișnuiți cu cercetătorii care i-au vizitat în trecut și care erau interesați de obiceiurile lor, de costumele lor tradiționale sau de grai, care a fost studiat de mai mulți lingviști.

Cei care pleacă au dorul celor rămași, dar cei rămași, nu. Cam aceasta este concluzia celei de-a treia zile în care am colindat ulițele satului în găsirea oamenilor cu care să discutăm despre relațiile de rudenie pe care le păstrează sau nu cu rudele rămase în locurile de obârșie. Cei mai mulți dintre oamenii cu care am vorbit aparțin generației copiilor celor născuți în Grecia sau nepoților. Aceștia povestesc despre dorul cu care au trăit părinții sau bunicii lor, de poveștile pe care aceștia le spuneau despre locurile natale, zonă, despre rudele rămase acolo. Cei tineri sunt cei care au reușit după Revoluție să ajungă prin acele locuri și să își caute rudele. Câțiva dintre ei au fost interesați doar din punct de vedere turistic să ajungă acolo. Unii și-au găsit rudele și continuă să păstreze legătura, dar cei mai mulți au observat în urma vizitei lor în acele localități din Grecia că cei rămași nu sunt prea interesați de soarta celor plecați.

Numele oamenilor de aici au o rezonanță aparte. Atât numele de familie, cât și cele de botez, le sunt specifice. Am observat acest lucru după ce am colindat strada Frumușica în lung și în lat și am întâlnit nume precum: Boja, Dafina, Isa, Neda, Ciulachi, Rota, Sucă etc. Pe strada aceasta locuiesc foarte mulți megleni, iar la multe case vecine locuiesc frați dintr-un singur neam. Cel mai mare succes l-am avut în locurile unde am găsit oameni strânși la poartă, de vorbă. Prezența noastră nu a incomodat și poveștile oamenilor au început să curgă ca și cum am fi fost dintre ai lor. Dacă au văzut interesul nostru pentru acest subiect, s-au arătat dornici să împărtășească cu noi emoții, trăiri, doruri, amintiri și răscoliri transpuse în povești din tinerețe sau

auzite de la părinți sau de la bunici, despre fapte și evenimente care au marcat adânc istoria acestui neam de oameni, istorie zbuciumată întinsă pe o perioadă atât de scurtă de timp.

Am nimerit aici în perioada în care gospodarii fac zacuscă și pregătesc borcanele pentru iarnă. Megleniții, așa cum uneori se numesc ei, sunt oameni foarte muncitori cu gospodării foarte bine încheigate și înstărite. Ei sunt oameni credincioși, iar nașterea de copii o consideră ca fiind aducătoare de binecuvântare în casă. Unde sunt copii mulți este prezentă și binecuvântarea lui Dumnezeu, iar familia pentru ei este foarte importantă. Neamul trebuie să meargă mai departe prin copii și prin nepoți, iar relațiile de rudenie între ei trebuie păstrate și căutate ocaziile în care să se întâlnească cât mai des, să fie împreună atât la ocaziile fericite, cât și la cele mai puțin fericite. În interiorul lor se preferau căsătoriile endogame, iar familiile căutau ca partenerii fiicelor sau fiilor lor să fie tot megleniți. Au încercat să își păstreze astfel identitatea, dar familiile mixte sunt din ce în ce mai numeroase odată cu plecarea copiilor și nepoților prin orașe.

Ziua de miercuri seară o încheiem ajungând la vecernie la biserică unde slujba era pe sfârșite. Oamenii cu care vorbisem până atunci erau și ei prezenți și ne salutau și se salutau între ei cu „Doamne ajută!”. A doua zi urmează a fi marea sărbătoare a Nașterii Maicii Domnului.

Dimineața următoare ne-o petrecem la biserică, ca simplii credincioși intrând în interiorul comunității și alăturându-ne activităților pe care aceasta le face. A urmat o masă oferită pentru toți sătenii, deoarece era ziua hramului troiței construite în fața bisericii de o familie din localitate. Seara am fost pe strada Traian unde am mai vorbit cu oameni, de la care am aflat lucruri și auzit povești foarte interesante, de la oameni care nu ți se par a fi diferiți față de alții, dar a căror viață ar fi putut constitui scenarii de film. Povestea vieții, este pentru mine, printre cele mai interesante și complexe metode de cercetare, însumând date istorice transpuse și transfigurate de emoții. Diferența dintre realitatea istorică faptică și povestea spusă din amintiri este pusă în evidență tocmai de încărcătura emoțională trăită de interlocutor, acest lucru fiind ceea ce diferențiază aceeași întâmplare auzită din gura mai multor oameni. Tocmai acest lucru oferă individualitate, trăire, și ce este ceea ce caută mai ales un antropolog dacă nu această individualitate, această raportare la trecut prin intermediul memoriei?

Ne-am încheiat cercetarea vineri, în ziua în care comuna își îmbrăca straiile de sărbătoare, punându-ne în scenă în fața Bibliotecii identitatea deopotrivă moștenită și construită prin intermediul formației de dansuri Altona.

Evoluția comunităților megleno-române din locurile de origine după cel de-al Doilea Război Mondial nu a beneficiat de o cercetare amănunțită, dar nici comunitatea aceasta încheagată din Cerna nu a fost cercetată așa cum ar fi trebuit. Cercetarea noastră nu și-a propus să analizeze etnografic, ci socio-antropologic realitatea cu privire la această comunitate, propunându-și să arate cum își construiesc membrii comunității identitatea, limitându-ne însă doar la analiza semnificației rudeniei transfrontaliere și a locului de origine pentru construirea acesteia.

Memoria și istoria vin una în completarea celeilalte. O populație care a trecut prin atât de multe evenimente istorice, fiind actorul principal al acestor mișcări de colonizare, și-a creat o cultură specifică, iar memoria oamenilor vine să completeze faptele istorice concrete.

Aspectele tragice pe care acești oameni le-au trăit prin abandonarea caselor, terenurilor, recoltelor, mormintelor familiei nu au cum să nu lase urme adânci în memoria lor, iar aceste amintiri nu ar trebui uitate. Antropologia emoțiilor este greu de scris, dar astfel de subiecte merită abordate și dintr-o astfel de perspectivă.

Cristina-Ioana Gherghe

c_gherghe@yahoo.com

Pe la porți, printre oameni și povești
(Un al doilea jurnal cu ocazia unei cercetări în localitatea Cerna,
județul Tulcea, 4-9 septembrie, 2016)

4 septembrie 2016

Plecure cu trenul din București, împreună cu Elena: în jur de ora 05,00.

La prima vedere totul pare să fie nou pentru mine; nu am mai fost niciodată prin părțile acestea. Poate că tocmai din acest motiv tot ceea ce văd, întâlnesc îmi atrage atenția și mă atrage: munții, comuna Greci – pe care nu mă pot hotărî în a spune despre ea că este un mic orașel sau un sat, casele, privirile oamenilor – care parcă strălucesc într-un mod diferit și mai ales istoriile... poveștile de viață care par desprinse dintr-un film... să spun, nu tocmai fericit.

5 septembrie 2016

Prima zi de cercetare în Cerna, prima întâlnire cu terenul și cu oamenii de aici.

Am „testat” chestionarele, pornind timid prin sat împreună cu Gigi. Pentru mine experiența în sine e cu atât mai inedită și mai provocatoare deoarece Sebastian mi-a încredințat responsabilitatea aplicării chestionarelor. De la rolul de învățacel de până acum, mă trezesc în situația de a fi, oarecum, într-un rol de conducere. Și nu e tocmai ușor; în primul rând, nu e ușor pentru că nu am mai făcut niciodată așa ceva (iar asta spune multe); în al doilea rând, nu e ușor deoarece trebuie să mă limitez doar la aplicarea unui chestionar care are niște întrebări prestabilite, în vreme ce eu sunt „omul poveștilor”, al poveștilor de viață adunate în cuvinte, și nu al variantelor a, b, c, d, din care una singură e valabilă. Metodele sociologice nu se potrivesc

deloc cu felul meu de a fi „etnologic”, „antropologic”. Simt că trec cu vederea povești minunate. Mă consolez însă cu gândul că asta e ceea ce trebuie să fac acum, pentru moment; că de informațiile acestea are nevoie Sebastian în cercetarea lui.

Prima persoană cu care am vorbit: un bărbat cam pe la 45-50 de ani care, am eu impresia, ne-a chestionat mai mult el pe noi decât noi pe el. Am avut ceva de furcă până l-am convins că nu ne interesează să vorbim cu persoane mai în vârstă, că tocmai generația lui e cea care ne interesează și că eu însămi nu sunt meglenă. Cred că tocmai stângăcia noastră i-a pus semne de întrebare. Avea ochi pătrunzători și ne scruta cu ei. Cu chiu, cu vai, ne-a răspuns la întrebări și ne-a îndrumat mai departe către tatăl lui.

Începem și noi să prindem curaj și să nu ne mai temem. Eu încep să mă obișnuiesc să nu mai sufăr atât de tare când trebuie să trec cu vederea o poveste fascinantă.

Se pare că părerile celor din Cerna despre cei din Skra nu sunt tocmai favorabile.

Nu încerc să mai înțeleg care este diferența între „meglen”, „machedon”, „macedonean”, „aromân” and co. Terminologia identitară pare să fie atât de complexă și de încurcată încât încep să cred că fiecare persoană se autonumește și îi numește pe ceilalți (megleni) într-un mod propriu și original.

Prima zi încheiată cu 5-6 chestionare completate. E de bine, zic eu.

Prima zi de teren e pe sfârșite; ne împărtășim unii altora impresii de pe teren, povestim și încercăm să găsim soluții pentru problemele/dificultățile neprevăzute pe care totuși le-am întâmpinat.

Și... ce ar fi viața (și serile) fără dans și țipuro?!

6 septembrie 2016

A doua zi de teren, cu mult mai mult curaj decât ieri.

Meglenii (machedonii and co.) știu, cea mai mare parte din ei, să cânte. Am început să-mi pun semne de întrebare referitoare la rolul muzicii în menținerea identității.

De ce bătrânii români pe care i-am cunoscut până acum nu cântă ca cei de aici?

Domnul Sebastian confirmă: „Cântecul e ultimul care moare.” Să încep iar să-mi pun semne de întrebare în ceea ce ne privește pe noi, românii? Nădăjduiesc că nu e cazul...

Mă miră și mă entuziasmează faptul că bătrânii de aici, chiar dacă sunt / locuiesc singuri, își îngrijesc cu foarte multă atenție gospodăriile și grădinile; acestea arată impecabil.

Discuția despre cine e meglen, machedon, macedon etc. încă e o enigmă pentru mine.

7 septembrie 2016

„Mai doare câte un picior, nu mai aud, dar cu cântecul acesta nu știu ce e, că nu dispare”, spune nea Ion Otti, un domn aflat la venerabila vârstă de 94 de ani după ce mai întâi ne cântase (mie și lui Gigi) cu foc vreo 8-9 cântece (turcești, meglenești, românești și grecești).

Nea Ion e un personaj; un personaj despre care nu poți spune sigur dacă e „scoborât” din basmele pentru copii, din pătaniile lui Păcală sau din istorioarele cu iz filosofic. Cu ochii de un albastru pătrunzător (specific meglenesc, zic eu), părul alb și rar, este la fel de sprintar și ghiduș ca un ied. Vorbește clar, senin, tare (poate prea tare) și așa mai adăuga eu, poți lesne consimți faptul că este un om frumos... și mă gândesc dacă nu cumva aceasta e frumusețea pe care ți-o oferă trăirea sensibilă, artistică... adică a deveni frumos prin trăirea Frumosului.

Mă uimește tinerețea sufletului lui, vioiciunea și dragostea pentru muzică, pentru oameni, pentru Frumos. Mă uit la fotografiile lui din tinerețe de pe pereți, cu cobza în mână și remarc că a fost un bărbat frumos; încă este, de altfel. Nu prea mai aude, dar simte vibrațiile corzilor și muzica lui încă mai e muzică, deși fiica lui ne spune că nu mai e ce era la tinerețe. Nea Ion e cunoscut printre muzicologi. Chiar cu câteva săptămâni înainte au fost la el niște studenți pentru a-l înregistra și filma.

I-am cerut să ne cânte; nu a trebuit să ne străduim prea mult să-l convingem. Ne-a dus într-o cameră care cândva fusese un atelier de bărbier, și-a luat cobza din cui, s-a asigurat că telefonul a cărui cameră o ațintisem asupra lui chiar înregistrează și a început să cânte cu mimica și gesturile unui artist aflat pe marile scene ale lumii. A iubit și iubea ceea ce făcea; se vedea asta clar din privirea lui străvezie...

Am plecat de la nea Ion cu o ușoară părere de rău; mi-aș fi dorit să fi putut sta mai mult în preajma lui, să-i ascult poveștile și să-i scotocesc prin atelierul care cu siguranță ascundea lucruri fascinante... mi-a rămas totuși o fărâmbă de bucurie; și de tinerețe, pe care societatea parcă ține cu tot dinadinsul să ne-o smulgă din suflete.

Foarte bucuroasă că am ajuns și la vecernie. Mâine e Praznicul Nașterii Maicii Domnului. Oamenii au astfel ocazia să ne cunoască, să ne vadă, să capete încredere în noi.

Impresionantă biserică și stil arhitectural și pictural. Andreea spune că catapeteasma e specific meglenească. Eu nu mă pricep... pot constata doar că e diferită și frumoasă.

Mă uimește faptul că oamenii de aici nu-și manifestă curiozitatea față de noii-sosiți într-un mod deranjant. Sunt discreți, calzi și primitivi.

8 septembrie 2016

Praznicul Adormirii Maicii Domnului. Mergem la Biserică cu toții. Oamenii sunt aceiași ca peste tot... poate doar cu privirile mai pătrunzătoare din cauza vitregiilor istorice.

Ce mi-a atras atenția a fost însă sentimentul de comunitate mult mai pronunțat decât prin alte locuri în care am fost până acum. Păreau cu toții una... îi unea poate suferința și istoria. Iar „Veșnica pomenire” de la slujba sfințirii troiței din fața bisericii i-a adus de față nu doar pe cei vii, ci și pe cei plecați din lumea aceasta; pentru un moment, timpul și locul nu mai puteau fi însemnate în calendare.

Meglenii sunt împărțiți în păreri în ceea ce privește raportarea la locul de origine: unii duc dorul și poartă nostalgia pământurilor strămoșești, alții spun că nu mai are rost, că le e bine aici și că viața merge înainte. Și recunosc că stereotipiile din mintea mea au fost un pic deconstruite: nu doar cei în vârstă suspină după țara lor și nu toți tinerii sunt „înghițiți” de cultura românească. Ca în toate situațiile din viață, și aici vorbim de un puzzle care se completează frumos cu fiecare om și cu raportarea acestuia la istorie, timpuri și ceilalți oameni; este în sine vorba de dinamica societății care nu poate rămâne încremenită în timpuri și stereotipii.

9 septembrie 2016

Azi ne vom întoarce spre București. Mai întâi însă vom merge la școală, unde doamna bibliotecară Dumitra Petrică ne-a pregătit o mică reprezentație de dansuri meglene performate de ansamblul comunei. Cu ocazia aceasta, Sebastian le-a prezentat celor care au luat parte la eveniment un mic documentar despre cei din Skra. Copiii se uitau curioși... mă întreb însă cum s-ar fi uitat bătrânii.

Pornim spre București. Eu una, un pic mai experimentată în ale terenului și cu mai multă bucurie a întâlnirii... nu a unor oameni, ci a unor istorii vii.

Bogdan-Costin Georgescu
stefanmihaelabogdanana@gmail.com

Fragmente de jurnal

Însemnările prezentate aici fac parte dintre cele încă nepublicate vreodată până la data apariției lor în Anuarul societății prahovene de antropologie generală – 2017 (însemnări selectate din perioada 2014 a jurnalului). Varianta publicată în 2012 sub titlul Jurnalul unei generații descătușate: expediții în căutarea Arhe-Chipului (1992-1994) este primul volum care conține însemnări din perioada studenției bucureștene la Construcții și apoi la Teologie. Din perioada 2014 am selectat doar acele însemnări care au conotații antropologice. Nu am introdus însemnări din perioada 1995-2014 pentru că acestea sunt în curs de editare pentru continuarea primului volum, menționat mai sus. Cel de-al doilea volum se va numi Două decade tranzitorii după o descătușare.

Cum scriam și-n „Argumentul” la Jurnalul unei generații descătușate, „[...] am ales să nu-mi auto-cenzurez mărturisirile. Într-o editare viitoare a continuării jurnalului se va putea observa schimbarea care a intervenit inevitabil de-a lungul trecerii anilor asupra propriilor opinii referitoare la anumite aspecte sociale, politice și culturale, rodul filtrării esențialului de balastul inevitabil oricărei forme de cultură și spiritualitate. De aici și titlul primului volum: Jurnalul unei generații descătușate...” (Georgescu, 2012: 13).

Atributul esențial al unui jurnal este subiectivitatea, dar el este totodată instrumentul de lucru al antropologului în colectarea datelor din procesul observației participative; ulterior aceste date, aceste observații, pot fi filtrate prin sita analitică și se pot concretiza în surse pentru anumite idei asupra diverselor comportamente sociale sau rămân simple observații, caz în care-și păstrează măcar calitatea de date cu semnificație istorică.

Blejoi, vineri, 7 februarie 2014

Miercuri mi-au sosit de la Sibiu, de la editura Deisis, trei cărți remarcabile: Panayotis Nellas, Omul – animal îndumnezeit: perspective pentru o antropologie ortodoxă (ediția a IV-a),

Gheorghios D. Metallinos, *Parohia: Hristos în mijlocul nostru* și Mihai Copăceanu, *Ortodoxie la Oxford: Te-am găsit, Doamne!: mărturiile a 12 englezi convertiți la Ortodoxie: Interviu*.

Cartea lui Nellas am citit-o cu mai multă vreme în urmă, împrumutată de la cineva despre care nu îmi mai aduc aminte, probabil colegul meu Dan, de la Construcții, de la Facultatea de Drumuri și Poduri, dar pe vremea aceea nu știam că aveam să urmez această cale de cercetare culturală creștină în antropologie. Originalul grec apărea chiar cu un deceniu înainte ca eu să intru la prima facultate (la Atena lucrarea lui Nellas apărea în 1979). Determinarea de a o achiziționa pentru biblioteca mea personală a venit după o lungă polemică cu Mitu¹, pe marginea atitudinii sale ușor reduționiste că lucrarea lui Panayiotis Nellas ar fi *singura* încercare de abordare antropologică în Ortodoxie. Eu îi spuneam lui Mitu că este una dintre cele mai serioase, una dintre cele elementare, fără de care nimeni, dar absolut nimeni, care se pretinde antropolog creștin nu ar putea să vorbească despre antropologie. Dar a spune că este *singura* lucrare de antropologie în Ortodoxie este puțin cam exagerat, mi se pare mie. Desigur că prin *singura*, Mitu înțelegea, probabil, prima lucrare care chiar tratează problema omului, asemenea *antropologiei filosofice*, dar de pe poziția *antropologiei teologice* și nu numai a patristicii, care scoate în evidență anumite viziuni despre om la Sfinții Părinți. Căci a comenta anumite viziuni despre om la anumiți Sfinți Părinți sau Scriitori Bisericești nu înseamnă neapărat că faci *antropologie teologică* și cu atât mai puțin *antropologie culturală*.

Între timp s-a scris mult, foarte mulți teologi ortodocși au încercat să traseze liniile vectoriale ale unei direcții antropologice în teologia răsăriteană, inclusiv subsemnatul, la un nivel modest, dar cert. Dar eu am atras atenția ani de zile, prin articolele mele din *Citadela*, *Axioma* și *Conștiința*, asupra nevoii de abordare interdisciplinară a problemei omului, inclusiv în teologia răsăriteană contemporană. Faptul că și alți teologi ortodocși au început să gândească identic, majoritatea lor fiind din generațiile recente de absolvenți ai facultăților de Teologie Ortodoxă din România, dintre care aș aminti pe Iustinian Șovrea, Vlad Benea și Mihai Copăceanu, îmi confirmă aserțiunea, pentru care acum câțiva ani era să fiu „lapidat” la o conferință preotească din Protoieria Ploiești. Dezamăgit de atitudinea de frondă venită din partea unor preoți „colecționari de colivă”, al căror orizont intelectual nu lăsa să treacă imaginea necesității de adaptare a teologiei românești la noile direcții din lumea universitară occidentală, în special Oxford și Cambridge, unde Ortodoxia prinde tot mai mult contur, prin eforturile mitropolitului Kallistos și

¹ Dumitru Vasilescu, Vicepreședintele al LTCOR – Ligii Tinerilor Creștini Ortodocși Români Mizil (la acea dată).

ale prof. David Frost, am intrat singur într-un con de umbră, m-am izolat, dar am continuat să scriu pe această temă.

Pe 13 februarie mi se va lansa la Biblioteca „Nicolae Iorga”, casa mea de suflet, bârlogul meu de urs mofluz, dar totodată de popă cu tentația antropologiei, teza de doctorat scoasă de Editura Eikon, la recomandarea Magistrului meu, prof. Gheorghiță Geană de la Institutul de Antropologie „Francisc I. Rainer” al Academiei Române. Este și aceasta o contribuție la ceea ce notam mai sus. Sper să aibă ecourile necesare.

Blejoii, sâmbătă, 8 februarie 2014

[...]

În *Ortodoxie la Oxford...* Mihai Copăceanu face *antropologie psihologică*, conștient sau inconștient (indirect, mai degrabă) pentru că identifică magnific câteva determinări (zece, găsește el!) pentru convertire. Tratează atât de riguros fenomenul convertirii încât afirm că în comentariile sale la interviurile luate unor anglicani și altor protestanți care s-au convertit la Ortodoxie pot găsi de fapt prolegomene la un scurt tratat de *antropologie psihologică* (sau *psihologie antropologică?!...*)².

² Eterna problemă, dacă *antropologia filosofică* este același lucru cu *filosofia antropologică*, dacă *antropologia psihologică* este același lucru cu *psihologia antropologică*, dacă *antropologia socială* este același lucru cu *sociologia antropologică* (na!, că făcui un „pleonasm”, sau nu făcui?!..., numai „savanții” știu!...), dar care se poate rezolva, paradoxal, foarte ușor, prin următorul joc logic pe care și eu îl tratam cu ceva ani în urmă în *Axioma*, pe vremea susținerii doctoratului meu în Filosofie: răspunsul poate căpăta contur dacă punem problema așa – *antropologia culturală* este același lucru cu *cultura antropologică?!...* Numai un diletant ar socoti că răspunsul corect este afirmativ. Nu mai definesc aici, în jurnal, *antropologia culturală*, ca și când aş scrie pentru că sunt sigur că cineva va ajunge cândva să citească aceste rânduri, dar este clar că este o mare, foarte mare diferență între un *antropolog* stricto sensu, un tip format special și bazat pe *antropologie culturală* și un om care are doar o *cultură antropologică*, fie ea și una apreciabilă, i.e. unul care a citit foarte mult în domeniul antropologiilor bazale, dar și al antropologiilor „de nișă”, deci unul care are un oarecare volum de cunoștințe despre antropologii și pe care eu l-aș defini ca un *antropofil* – adică „antropolog amator”, sau antropolog „diletant constructiv”, cum se exprima Mircea Eliade (vezi „Către un nou diletantism”, Geneva, 11 septembrie 1927, în Eliade, 1990: 28). Cert este faptul, iar istoria *antropologiei culturale* ne-o arată foarte bine, că și *antropologii diletanți constructivi* și-au adus un aport uriaș la dezvoltarea și profesionalizarea antropologiei post-darwiniste. Astăzi, fără interdisciplinaritate, nu s-ar mai putea vorbi serios despre antropologie. Despre diferența dintre *antropologia filosofică* și *filosofia antropologică* s-a pronunțat cu mai mult timp în urmă, foarte competent, Gheorghiță Geană (Geană, 2005: 80-90). Eu mi-am însușit argumentația metodologică a Maestrului meu și am folosit-o de atunci de mai multe ori, îmbogățită contextual în manieră proprie.

Ar mai fi ceva extrem de important, un lucru remarcabil de la prima lecturare a cărții lui Mihai Copăceanu: dacă mitropolitul Kallistos al Diokleei (Timothy Ware) i-a scris un cuvânt-înainte la cartea sa, atunci este limpede că este o carte caracterizată de competență și că nu trebuie neglijată de nimeni dintre cei care sunt interesați de fenomenul complex al convertirii religioase.

Blejoi, sâmbătă, 14 februarie 2014

Efectiv nu am avut răgazul să scriu un singur rând zilele trecute, după lansarea cărții.

Oricum, evenimentul a fost, în sine, un succes. Sala a fost plină; culmea, nu m-am ocupat de mediatizare într-un mod nemaipomenit. Cu toate acestea lumea a știut despre eveniment. Am avut și regretul că, în afară de inginerul Iulian Oleș³, de la Mizil nu a venit nici Mitu, nici Alex Dimulescu⁴, nimeni de la LTCOR Mizil. Ceva nu este în regulă aici. Mi se pare suspect că ei nu au venit, însă minunatul părinte Milea⁵ a venit special pentru mine, a venit special să asiste la lansarea cărții mele; ocazie cu care am îndrăznit să-i propun să facem o separație pe două secțiuni a taberei de vară de antropologie de la Maliuc: o sesiune specială pentru copii și una dedicată numai adulților, cu probleme serioase legate de antropologie.

Noua directoare a Bibliotecii Județene „Nicolae Iorga”, doamna Mihaela Radu, este o gazdă primitoare, o fire deschisă, o adevărată Doamnă. Nu este mai puțin adevărat faptul că asupra dânzei apasă greutatea uriașă a memoriei celui care a fost Nicolae Boaru, personalitate absolut unică a culturii prahovene, de departe cel mai performant director al Bibliotecii Județene „Nicolae Iorga”, după ieșirea la pensie a domnului Maxim. Instituția asta a avut numai oameni de valoare, dintre care unii au fost cu adevărat personalități ale culturii prahovene, dar la altitudinea spiritului oratoric al Maestrului Boaru nu se va mai ridica nimeni. Dumnezeu lucrează prin

Dar trebuie precizat că nu eu sunt autorul acestei delimitări metodologice absolut necesară în câmpul epistemologic al antropologiei culturale. Ar fi un act de impietate să îmi asum patentul acestei delimitări.

³ Un foarte bun prieten, inginer, doctorand în tehnologie electrică la Universitatea Politehnică din București.

⁴ Alexandru Dimulescu, Președinte al LTCOR, după recente alegeri din filiala de la Mizil. Mitu a rămas în conducere, dar asemenea mie, ocupă doar o funcție onorifică, de vicepreședinte.

⁵ Pr. prof. dr. Mihai Milea, profesor la Seminarul Teologic Ortodox din Buzău, președintele Fundației „Sfântul Sava Gotul” pentru copiii străzii, de la Buzău, unul dintre cele mai alese suflete ale teologiei sociale românești contemporane, un om dăruit cu mult har care și-a pus viața în slujba Bisericii, ajutorarea copiilor orfani, a bătrânilor nevoiași, pe care îi îngrijește în așezămintele de la Baba-Ana și Câmpeni, dânsul fiind totodată un valoros cărturar ortodox. Dânsului îi datorăm posibilitatea de a ne desfășura vară de vară activitatea cu profil antropologic în așezământul taberei de la Maliuc, pe brațul Sulina, în Delta Dunării.

surprindere, căci fiecăruia îi dă un anumit talant, dar Boaru își are locul său aparte în istoria Bibliotecii, devenită adevărată Citadelă a Culturii în vremea mandatului său. Dea' Domnul ca și doamna Radu să marcheze un episod fericit în istoria Bibliotecii!

Ce să spun, Valentin Ajder⁶ este un mare spirit al cărții, la nivel de activitate editorială; editura EIKON, după mine, fiind cea mai importantă editură din Transilvania la ora actuală.⁷ Nu aș fi putut crede că ar fi posibilă apariția tezei mele de doctorat (este drept, că și la recomandarea explicită a Magistrului meu, domnul prof. univ. dr. Gheorghiță Geană) la EIKON. O vedeam apărută la o editură obscură și pierdută în valul imens de literatură nesemnificativă care se practică mai ales după 2000. Dar apariția, numai simpla apariție a cărții, la EIKON, mă onorează și mă determină să grăbesc și scrierea celorlalte două cărți pe care le am în proiect: cea despre Mircea Vulcănescu și dicționarul de termeni, expresii și concepte antropologice în teologia părintelui Dumitru Stăniloae.

Dar bucuria enormă de a fi împreună cu pr. prof. dr. Leon Arion⁸, Sebastian Ștefănuță, Marius Vasileanu, Christian Crăciun (care și-a lansat și dânsul noua apariție, *Isografii*) a fost uriașă. Apoi revederea foștilor mei elevi din generația cea mai dragă mie, de la Arte, foști studenți și unii dintre tinerii de la Blejoi... Bucuria să văd pe chipurile lor semnele Arhe-Chipului, împlinirea adevăratei antropologii creștine, anume aceea de a simți că sămânța cuvântului meu, ca profesor și predicator ortodox, a dat roade. Dar și confirmarea ideii că Pisculeștiul a fost risipire amplă în viața mea, pierdere de timp și de vreme într-o câmpie seacă.⁹

⁶ Director al Editurii EIKON de la Cluj.

⁷ Între timp EIKON-ul s-a mutat la București, unde activitatea editorială s-a îmbogățit.

⁸ Membru în comisia de doctorat coordonată de dl. prof. Gheorghiță Geană, comisie în fața căreia am susținut public teza de doctorat în 2011.

⁹ De la Pisculești nu a venit nimeni; de parcă mă așteptam să se întâmple imposibilul – dar rezonanța culturală și mai ales cultural-creștină nu se transmite în mediul vâscos al laptelui de la vacile văcarilor din Pisculești, adormiții mioritici care se pretează cel mai corect descrierii tipologiei psihologice românești din cartea lui Drăghicescu. Degeaba a trecut Vasile Pârvan prin Pisculești; când trece vântul prin Tinosu pisculeștenii sunt mai receptivi decât dacă le-ar trece prin cătunul mioritic un scriitor. Degeaba locuiesc ei pe situl arheologic al unei așezări din neolitic; poate doar ca să confirme că cioburile vaselor ceramice neolitice sunt mult mai eficiente în construcția unui coteț decât în muzeu. Dar probabil că am crezut eu, cu prea multă naivitate, că se poate mai mult decât atât la Pisculești, acest sat de morți vii, această oază de ființe franckensteineice... Poate am identificat eu greșit Arhe-Chipul în urmașii structurilor antropomorfe neolitice de la Pisculești, ca într-o antropologie a lui Rainer, cea a capetelor de maimuță; Pisculeștiul e, însă, țărână, doar țărână pe care calcă oameni de țărână... Măcar cu asta să mă aflu după experiența unui deceniu petrecut într-un sat sterp de câmpie prahoveană, cu știința că pe acolo nu-i bine nici măcar să se treacă. La urma urmelor este și asta un soi de antropologie!... Viața ca o Sodomă și Pisculeștiul ca o Gomoră!...

Dar evenimentul în sine a fost un regal cultural, nu neapărat pentru cele patru cărți care s-au lansat – pentru că toate sunt superbe¹⁰ –, ci mai ales pentru atmosfera de jovialitate și frumusețe spirituală. Nu am mai trăit de foarte multă vreme o bucurie de-o asemenea proporție...

La agapa de după lansarea de carte are loc și o discuție principială despre intenția mea și a lui Sebastian Ștefănuță de a edita buletinul bilingv (româno-englez) de antropologie culturală. La discuție participă Marius Vasileanu și domnul profesor Geană. Materialele ar trebui rapid colectate pentru ca să începem traducerea din timp.¹¹

Bușteni, Mănăstirea Caraiman, luni, 17 februarie 2014

Cercul pastoral-misionar rural al Protoieriei Ploiești. Sub ștreășina Caraimanului, la poarta Jepilor Mici, împreună cu părintele profesor Constantin Coman, invitat să conferențieze. Se discută despre Sfintele Taine ale Bisericii Răsăritene, în contextul declarării anului curent de către Patriarhie drept „Anul omagial al misiunii parohiei și Sfintelor Taine”, dar și ca anul omagial al Sfinților Martiri Brâncoveni.

De dimineață am fost și la cercul de primăvară al profesorilor de Religie, ocazie cu care colectivul de profesori de la „Caragiale”, Luis, Verginia și doamna inspectoare, au lansat un superb e-book cu două secțiuni tematice, dedicate celor două mari evenimente. Referate superbe, intervenții pe măsură și permisiunea, pentru mine, de a interveni pentru a-mi prezenta cartea care tocmai a fost lansată la „Nicolae Iorga”. Cartea este foarte bine receptată și chiar reușesc să dau câteva exemplare. Foștii colegi sunt chiar interesați de ea.

Revin la conferința preoțească de la Caraiman...

În stilu-i caracteristic, părintele profesor subliniază necesitatea de a nu confunda misiunea preoțească, mai ales pe cea duhovnicească, cu aceea administrativă, a preotului. Remarcă și dânsul că este, totuși, foarte dificil pentru un preot cu vocația duhovniciei de a se ocupa și de problemele administrative tot mai birocratice; recunoaște și dânsul că există tendința nefastă de a face din preoți, în special din parohi, mai degrabă niște funcționari decât niște duhovnici adevărați. Face o referire foarte inspirată la experiența duhovnicească a călugărilor de la Sfântul Munte Athos, prin exemplul unui sihăstru de acolo; acesta ar fi atras atenția marilor profesori de

¹⁰ Sandu Tudor, *Universalism românesc*; ierom. Cosma Giosanu, *Duhovniciei Sihăstriei sub cenzura comunistă*, Christian Crăciun, *Isografi: eseuri despre evadarea în esențial* și cartea mea, toate scoase recent de EIKON.

¹¹ Mie îmi revine și misiunea de a deschide poarta de comunicare cu IOCS Cambridge, pentru ca să avem și de la ei articole în acest sens.

teologie răsăriteană, fie aceștia chiar greci, *filetiști*, că dacă la un nivel individualist teologia lor „blochează”, oarecum, relația omului cu Dumnezeu, atunci el respinge acea „teologie”, nu o recunoaște ca atare... Parcă este înțelepciune de *Pateric*!...

„*Monahismul se lipsește de acest eșafodaj al instituțiilor*”, concentrându-se *exclusiv* (nu *inclusiv*) pe relația personală cu Dumnezeu; și amintește în special despre pustnici („*ultima verigă de legătură a acestuia*”¹² *cu lumea este instituția duhovnicului, dar numai aceasta*”¹³ *și nici una alta, în afară de aceasta*”). Când instituțiile celelalte eșuează, atunci singura instituție a cărei autoritate rămâne validă este *instituția duhovnicească*.

Important pentru un duhovnic nu este, în primul rând, să fie pătrunzător, cât este de a fi foarte răbdător, să știe să asculte foarte calm, foarte îndurător, pe cei care au obiceiul de a se spovedi printr-o mărturisire prelungită în timp.

„Perspectiva evanghelică trebuie să fie unitatea de măsură în Sfânta Taină a Spovedaniei”, spune părintele profesor. Trebuie evitat regimul „instituțional”, la nivel de „datorie” sacerdotală. Nu trebuie practică această perspectivă; este o mare provocare pentru un teolog autentic.

Se vede vocația didactică și pedagogică a profesorului de Teologie pentru că pr. profesor ne mărturisește din experiența preacucerniciei sale cu inspecțiile de grad didactic pe care trebuie să le facă prin școlile bucureștene. „Eu mă mâhnesc când văd că și profesorul de Religie predă disciplina aceasta ca orice profesor de altă disciplină”, spune pr. profesor Coman. „Eu nu pledez pentru încălcarea legilor și normelor ci spre utilizarea lor cu mai mare folos [...]”

„[...] Dacă tu ca preot nu te poți citi pe tine în relația cu Dumnezeu, atunci tot eșafodajul instituțional devine unul fără de folos [...]” Credincioșii trebuie să se „citească” foarte bine pe sine însuși și abia terminată această „lectură” personală, se pot prezenta duhovnicului spre spovedanie. „Psihologia vine din urmă, iar noi, duhovnicii, nu avem curaj să atacăm problemele duhovnicești frontal.” Totuși, duhovnicul nu este un „psiholog”, ci un „*trezitor al lăuntrului*”; nu trebuie să trăim așa: „chip avem, voce avem, cuvânt avem... ce ne mai trebuie?”

Remarc, totuși, un tic verbal simpatic la părintele Coman care trădează tot vocația oratorică a unui bun pedagog: „*Fiți atenți! Fiți atenți!...*”, adică tot o invitație la trez(v)ie, i.e. *trezirea-vie*. „Bă, mă duc la școală pentru mama!...”, chiar dacă eu constat sau consider că nu sunt neapărat făcut pentru a urma Teologia; ce sfat minunat pentru cei care mai doresc să urmeze Teologia, sau mai degrabă pe care părinții și i-ar dori studenți în Teologie și apoi preoți.

¹² Adică a sihastrului.

¹³ I.e. *instituția duhovniciei*.

„A da macazul, a schimba macazul...”, ce semnificativă expresie pentru a fi atent a pune accentul pe *calea care nu trebuie să mă ducă la deșertăciune* (i.e. calea cea îngustă și care lasă „dăre duhovnicești”). Dacă nu „schimb macazul” la timp, adică atunci când realizez că am luat-o pe un drum depărtat de realitatea mântuitoare, atunci risc să intru în „depoul de decepție” (ce trăznaie cu tâlc am găsit, mi-a fost inspirată acum!...).

„Nici un preot nu-și poate fi lui însuși *duhovnic*. De aceea, întru Hristos, el trebuie să aibă legătură duhovnicească cu un alt duhovnic mai îmbunătățit [...]” *Keyword* la pr. Coman: *teologia academică* versus *teologia soteriologică*... Un pustnic de la Athos care i-a tălmăcit magnific părintelui profesor *ascultarea*: „*Cât timp stai cu mine, eu gândesc pentru tine!*...” Ador chestiunile astea desprinse parcă din *Pateric*, pomenirea experiențelor duhovnicilor vatopedini; mie îmi pare bine că aduce aminte de unul dintre cei mai mari duhovnici ai tuturor timpurilor, avva Iosif Vatopedinul.¹⁴

Prima parte a conferinței se termină aici... Comentarii colocviale cu cei din sală... Și evident, glumele îndoielnice ale lui Dan Toderașcu, din partea cealaltă a sălii. „Talentul” lui grozav de a se așeza topo-strategic oriunde are loc un eveniment de tipul acesta pentru a putea șoșoti și a face un *mișto* în stilu-i caracteristic. Ce figură și pr. Dan!.. Am fost colegi la Teologie, dar nu mi-aș fi putut închipui pe atunci că va deveni un comic al Protoieriei Ploieștilor. Are un suflet bun,¹⁵ dar are un comportament de saltimbanc.

Pe peretele din față al sălii de conferințe se află o magnifică icoană a Maicii Domnului, ferecată în argint... Am simțit tot timpul conferinței că Maica Domnului ne privește cu mirare; poate se întreba dacă suntem cu adevărat preoți sau doar niște simpli *colecționari de colivă*... [...]

Blejoi, marți, 18 februarie 2014

Ieri, la întâlnirea cu foștii colegi profesori le-am citit acest fragment din cartea lui Mihai Copăceanu:

¹⁴ Pe care am avut bucuria de a-l prinde în viață cu puțin timp chiar înainte de a trece la Domnul, atunci când am fost împreună cu cei de la Mizil la Athos.

¹⁵ Nu pot să uit niciodată cum a sărit în ajutorul meu când am avut hemoragiile groaznice din cauza varicelor netratate. A venit și m-a dus cu mașina lui personală la spital în București, dar m-a și adus acasă.

«De aici putem desprinde un argument privind importanța predării religiei în școli. *În Anglia, religia este o disciplină obligatorie (subl.n.)*; încă de la origine, învățământul de stat a prevăzut o formare religioasă a studenților prin discipline religioase și prin participarea activă la cultul divin, la slujbele de la capela colegiului și cântarea din corul colegiului. *Fiecare colegiu are o capelă (subl.n.)*. În Anglia sunt vestite corurile colegiilor formate integral din studenți. Și aceasta se întâmplă într-o școală laică. Este o bucurie pentru un student de la matematică, economie sau politică să cânte în corul de la capela colegiului său. Religia este fără discuție parte esențială din formarea unui student indiferent de opțiunile sale profesionale. Astăzi *statul britanic susține financiar școlile confesionale, pentru că s-a dovedit că „oferă buni cetățeni” (subl.n.)*. Mai mult, școlile confesionale sunt căutate de englezi mai ales pentru că oferă un învățământ serios. Potrivit studiului „Opinion Research Business Survey” din 2008, 75% din englezi consideră utile școlile confesionale în dezvoltarea unui comportament moral. În Anglia, 25,3% dintre școlile primare sunt școli ce aparțin Bisericii Anglicane, adică un număr de 4.470 de școli. În România?» (Copăceanu, 2010: 168).

M-am săturat, efectiv mi se face silă de prelungirea la nesfârșit a discuției despre *statutul disciplinei Religie în România*; dar și de slugărnicia interminabilă a „politicienilor” români, luați de la coada vacilor și azvârliți în Parlament, față de „reperele” forurilor decizionale de la Uniunea Europeană. Culmea este că aceleași foruri nu ar îndrăzni să ceară Marii Britanii lucruri pe care nouă ni le cer, de unde concluzia mea definitivă că există două standarde care funcționează în paralel în același timp: standarde pentru țări *prime-hand* și alte standarde, mult mai restrictive, pentru state *second-hand* ale Uniunii. Construcția europeană?!... Cred că este o himeră. Cred din ce în ce mai mult că am avut noi un vis frumos, un vis că am putea fi vreodată egali la aceeași masă cu englezii, germanii sau francezii, dar este un vis, un simplu vis frumos; realitatea este dureroasă. Aș fi vrut să nu mă trezesc din acest vis, aș fi vrut să nu ajung niciodată la concluzia că există două Românii, *România Mea* – cea în care exist, trăiesc, respir și mă simt Acasă în mod ontologic, pe de o parte, dar și *România Lor* – cea în care doar locuiesc momentan, din păcate. Aceasta din urmă este România dobitocilor, a mitocanilor eterni, a politicianilor impotenți, a cerniților, a vangheliștilor, a prigoanelor de tot soiul, a gunoierilor, homosexualilor și societărilor deschise la „șlițul națiunii”, creaturi apocaliptice din Parlament etc. *Stupid Politically Corectness!*... Ptiu, drace, vade retro!...

Mai există, totuși, speranțe... Am văzut ieri ce frumos a fost realizat CD-ul e-book de către Luis și Virginia. Un categoric pas înainte pentru aplicarea celor mai performante metode în predarea Religiei. Românii adevărați au, totuși, putere de adaptabilitate genială; poate tocmai asta nu i-a scos niciodată din jocul istoric.

Trebuie neapărat să facem centrul acela pe care mi-l doresc eu și trebuie ca această instituție să devină una de excelență: un centru ortodox în care se va studia limba engleză la un nivel foarte performant, dotat cu toate cele necesare după standarde universitare, unde va exista o bibliotecă ortodoxă în care oricine va fi primit să citească, un *afterschool* performant și un centru de dezbateri academice în care tinerii să fie apropiați Bisericii fără să se facă prozelitism. Pe de altă parte, centrul acesta trebuie să devină un turn de fildeș pentru mine. Sunt tot mai străin acestei lumi; vreau să fac aici Școala mea, școala de stat este asaltată, deja cucerită de *politically correctness*. Nimic din ceea ce este instituțional, oficial, nu mă mai interesează; totul este decrepit și putregăcios în socialul românesc contemporan. Noutatea permanentă este numai *în* și *întru* Hristos!... Citadela hristică, rezistența prin *cultură creștină asumată*!...

Blejoii, miercuri, 26 februarie 2014

Sarea care nu se amestecă cu pământul!... Un miner bătrân spunea un lucru uimitor, pe care atunci când l-am auzit nu l-am înțeles (eram mic și vizitam salina de la Slănic Prahova, dar atunci nu am realizat – nici nu aveam cum): spunea minerul acela că sarea, ca rocă, are o particularitate neîntâlnită la alte tipuri de minerale: această particularitate este una uimitoare – sarea nu se amestecă cu pământul, chiar dacă este îngropată în pământ; de altfel așa se și explică existența zăcămintelor de sare pură, la adâncimi foarte mari – salinele, ocnele, minele de sare. Problema este că minele respective existau și pe timpul romanilor, astfel că acum înțeleg expresia „Voi sunteți sarea pământului” (Matei 5:13) în cu totul alt duh.

Expresia este folosită și de către Mântuitorul, numind astfel pe cei credincioși. Cu alte cuvinte ei reprezintă *sarea*, o substanță minerală care se extrăgea cu mare greutate din ocnele din Imperiul Roman de către sclavi, lucru care o făcea să fie foarte prețuită pentru că dădea un gust deosebit mâncărilor și împiedica alterarea cărnii. Dar dacă pe atunci identificam calitatea de esență indispensabilă a sării cu calitatea creștinului de a fi slujitorul Domnului pe pământ, acum înțeleg, în duhul cuvintelor acelui miner bătrân adevărata semnificație: creștinii fiind „sarea pământului” sunt aceia care nu se amestecă cu pământul, adică cei care nu se vor face una cu pământul prin moarte pentru că ei cred în viața veșnică, în Învierea Domnului, nădăjduind și la învierea lor întru lumina dumnezeiască după Judecata cea de pe urmă.

Sarea care nu se amestecă cu pământul: *creștinul*!... Omul care are mai mult cer deasupra capului decât pământ sub picioare...

Blejoi, vineri, 28 februarie 2014

[...]

Magnifică formulare la antropologul Plessner, legată de asimilarea expresiei biblice de la Facerea 1:26-27 cu tripla caracterizare a poziționării omului în natura divină creată:

«[...] Astfel omul trăiește o „triplă poziționalitate”:

(1) trăiește ca un corp, în sensul unei totalități corporale fizice; (2) trăiește în corp, ca spirit ce conduce și îl reprezintă pe om; (3) trăiește în afara corpului, ca observator total, reflexiv al sinelui.¹⁶

Pornind de la această caracteristică a omului, Plessner formulează *definiția persoanei (subl.n.)*:

... un individ al cărui mod pozițional este triplu caracterizat [...] El este subiectul trăirilor lui, al percepțiilor, al acțiunilor și al inițiativelor sale»¹⁷ (Șovrea, 2012: 101).

Da, face trimitere la Felix Hammer, un alt filosof cu preocupări de *filosofie antropologică* (nu de *antropologie filosofică* – cum s-ar exprima Iustinian Șovrea).

Această definiție triadică a *persoanei*, așadar, este referențială, în sensul creării omului după chipul și asemănarea cu Dumnezeuul Treimic: **persoana** sau **omul-persoană** ar fi, așadar, **individul ca totalitate corporală fizică închisă (spre deosebire de plantă, care este o totalitate corporală deschisă), care deși trăiește ca un corp în sensul totalității (1), „ca spirit ce conduce și îl reprezintă pe om” (2), este și exterior corpului, „ca observator total, reflexiv al sinelui” (3).**

Fascinant și cuprinzător, dar și corespunzător semantic cu hexaimeronul biblic!...

*

Prin *excentricitate* (dar în sensul lui Plessner, nu așa cum cunoaște „excentricitatea” nea Fane de la Oriundeasca!...), omul-*persoană* se apropie mai mult de comportamentul religios, de

¹⁶ Felix Hammer, *Die exzentrische Position des Mensch*, p. 290 (n.a. – I. Șovrea).

¹⁷ Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, p. 293 (n.a. – I. Șovrea).

orizontul care îi poate furniza o cheie spre lumea ideilor (cel puțin), dacă nu chiar spre lumea lui Dumnezeu, înțeles metafizic, nu prin *ritualistică de tip colivăresc*:

«[...] „Ceea ce natura și spiritul nu-i pot da, acel ultim lucru (*das Letzte*), îi dă omului religia”, adică ostioiește nevoia de siguranță și face posibilă „împăcarea cu destinul și sensul realității”.¹⁸ Fiind mereu „orientat spre viitor”, spre o altă casă, pe scurt: spre un loc utopic, călătoria omului capătă o direcție și este propulsată prin „speranță și credință”. Spiritul îl duce pe om departe de lucruri și chiar de sine, elementul caracteristic al umanității, spune Plessner, fiind astfel mereu viitorul, linia dreaptă a infinitului¹⁹» (Șovrea, 2012: 106–107).

Omul excentric, dar nu în sensul că este dez-centrat ci în sensul că trăiește și interior corpului, asemenea ființelor din regnul animal, dar poate depăși corpul, privindu-se și analizându-se din exterior spre interior, meditativ la locul său în lume, adică în cadrul creației divine. Și atunci concluzia: „excentricitatea” creației divine este tocmai omul, pentru că el este factorul antropocentric în jurul căruia își construiește propriile contemplații despre sine:

„[...] Așa cum am văzut mai sus, dacă animalele au centrul manifestărilor vitale în ele însele, oamenii au în schimb acest centru nu doar în interior, ci și în exterior, lucru exemplificat de capacitatea umană de a adopta o atitudine față de sine însuși, de a reflecta asupra sinelui” (Șovrea, 2012: 107).

Dar Pannenberg critică această conceptualizare a lui Plessner, identificând această dublă centralitate (excentricitate) cu tendința reală de a folosi un alt nume pentru *conștiința de sine*:

«[...] Pannenberg consideră că folosirea acestui concept nu este decât un alt nume pentru *conștiința de sine* (*subl.n.*) și că tot constructul nu reprezintă nimic altceva decât un înlocuitor pentru spirit, criticând totodată ambiguitatea tezei „exteriorului”, precum și relația dintre centralitatea omului și excentricitatea lui» (*ibidem*).

Blejoi, duminică, 2 martie 2014

[...]

¹⁸ Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, pp. 341–342 (n.a. – I. Șovrea).

¹⁹ *Ibidem*, pp. 345–346 (n.a. – I. Șovrea).

În „Omul și a doua sa natură”, cu referire la comparația conceptelor antropologice la Scheler și Gehlen, Iustinian Șovrea spune foarte frumos și corect:

«Cu toate aceste deficiențe, viața ne dovedește că „omul are la dispoziție toată lumea”. Această realitate este definită de Scheler prin conceptul de *Weltoffenheit*. Doar omul are capacitatea de „a se opune lumii” și de a nu se forma după lume.²⁰ Am văzut că din punct de vedere biologic omul este o excepție prin construcția sa și prin acomodarea naturală în mediul înconjurător. În ciuda „lipsurilor naturale” s-a răspândit peste tot pe pământ și a supus natura. Nu există nici o condiție naturală specială sau vreun mediu definit și delimitat care să condiționeze existența omului, precum în cazul animalelor. El este întâlnit „de la ecuator la poli, pe apă, pe uscat, în păduri, munți și câmpii”.²¹

Gehlen explică capacitatea omului de a exista oriunde pe acest pământ, în ciuda lipsei unei specializări asemenea animalelor, prin intermediul conceptului de *Kulturwesen* („ființă culturală”). Această formulă rezumă faptul că omul își poate crea oriunde spațiul cultural în care să trăiască, indiferent de cadrul natural. Pe baza posibilității experienței lumii, omul este mereu activ, iar lipsa specializărilor biologice „il obligă” să creeze acel mediu, care pentru el este natural. „Lumea culturală”, spune Gehlen, este de fapt lumea omului»²² (Șovrea, 2012: 118-119).

Aici se poate comenta și în sensul *hexaimeronului biblic* care afirmă că pe toate cele mai-înainte create de Dumnezeu, Acesta le-a încredințat omului pentru a le stăpâni și a le folosi (cu chibzuință – se subînțelege).

Așadar, omul, după Gehlen,²³ este *ființă culturală*. Șovrea afirmă cu temei faptul că o ființă culturală „își poate crea oriunde spațiul cultural în care să trăiască, indiferent de cadrul natural” (*ibidem*). Da, așa este, dar aici se deschide excepția de la regulă pe care o abordez eu pentru Congresul ISUD 2014, în legătură cu cazul Roșia Montană; și iată cum o eroare din filosofia antropologică a lui Gehlen se transformă într-un subiect de antropologie culturală pură, cu aplicare în arealul cultural românesc. Nu se poate chiar *oriunde*, nu *oricum*, dar categoric nu *oricând*!... Cele trei *o-uri*, nu mai funcționează în antropologia socială, dacă luăm drept exemplificare Roșia Montană ca atentat la zestrea naturală, dar și la profilul cultural.

²⁰ Karlheinz Weissmann, Arnold Gehlen, *Vordenker eines neuen Realismus*, p. 29 (n.a. – I. Șovrea).

²¹ Arnold Gehlen, *Antropologische Forschung*, p. 47 (n.a. – I. Șovrea).

²² Arnold Gehlen, *Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt*, p. 38 (n.a. – I. Șovrea).

²³ Și subscriu întru totul la această aserțiune gehleniană.

Blejoi, vineri, 7 martie 2014

Mă interesează atât de mult necesara delimitare obiectuală între *antropologie* și *teologie* – sau între *antropologia teologică* (Șovrea) și *antropologia dogmatică*, ambii termeni fiind folosiți de Șovrea – încât constat că nu mai sunt întru totul de acord nici cu Iustinian Șovrea. Dacă inițial mi se părea că găsesc la Șovrea ceea ce mă interesează și pe mine, adică încercarea de a folosi metodologia de cercetare specifică *antropologiei culturale* (sau *social-culturale*), acum constat că delimitarea sa de tendințele metafizice din *antropologia filosofică* (de fapt din *filosofia antropologică*, în sensul în care diferențiam eu cele două expresii de aici prin inversarea cuvintelor, lucru arătat de mult în *Axioma*) este doar o intenție, sau mai degrabă o descriere a modului cum încearcă Scheler și Gehlen (fără a reuși nici ei pe deplin) să se descotorosească de metafizică în antropologie. Acest lucru este absolut imposibil, dată fiind, după filosofi, structura duală trup-suflet a omului, iar după teologi structura triadică (raționalitate, simțire, voință). Și ar mai fi ceva: atâta vreme cât orizontul limitelor cercetării sufletului nu pot fi cuprinse nici de biologia fizică, nici de metafizica sau rațiunea pură, revine teologiei sarcina de a trasa liniile vectoriale ale unui *profil antropologic teologic al omului*; iar aici nu mă refer numai la creștinism, neapărat, ci la o antropologie generală a religiilor.

Totuși, într-un fel, Șovrea recunoaște incapacitatea filosofiei și teologiei, luate separat, de a contura un profil antropologic corect pentru că vorbește foarte des de necesitatea *interdisciplinarității*. Remarc aici acest fragment pentru că tocmai de aici trebuie plecat:

«[...] Acum, în interiorul teologiei, în contrast cu *antropologia dogmatică tradițională* (subl.n.), această nouă cercetare, spune Pannenberg, ar putea fi numită „*antropologie fundamental teologică*” (subl.n.), legătura fiind deloc întâmplătoare cu *teologia fundamentală* (subl.n.) ca domeniu al intersecției dintre argumentul de tip teologic și cel filosofic. Demersul antropologiei teologice nu se bazează pe conceptualizările teologiei dogmatice, ci este preocupată de existența umană așa cum este ea investigată de disciplinele empirice, urmărind descoperirile acestora și punctele „relevante” pentru teologie.²⁴ Un teolog catolic precum Kurt Koch subliniază faptul că Pannenberg propune o cale de investigație ce poate conduce

²⁴ Odo Marquard, „Zur Geschichte des philosophischen Begriffs Anthropologie seit dem Ende des 18. Jahrhunderts”, *Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag* (Collegium Philosophicum), Schwabe, Basel, Stuttgart, 1956, p. 21 (n.a. – I. Șovrea).

la înțelegerea omului în calitatea acestuia de *chip al lui Dumnezeu (subl.n.)*, însă nu pornește de la această premisă»²⁵ (Șovrea, 2012: 139).

În textul de mai sus am subliniat câteva expresii pe care le consider în contextul acestor note *cuvinte cheie* la Șovrea: *antropologia dogmatică tradițională*, *antropologie fundamental teologică*, *teologie fundamentală* și *chip al lui Dumnezeu*.

Antropologia dogmatică tradițională. Aceasta îmi induce următorul comentariu: în dogmatica creștină există o teorie despre om, descrisă aici ca *antropologie dogmatică* și ea este *tradițională* în sensul că se constituie din elementele cele mai mult scoase în evidență și recunoscute ca atare în întreaga Biserică Universală Primară. În mod inductiv logic se deduce că de-a lungul istoriei Bisericii au apărut și *antropologii dogmatice ne-tradiționale*; se pune întrebarea, ce ar fi acestea tocmai menționate aici?... Ei bine, ar fi tocmai acele concepții dogmatice confesionale, diferite între ele, după modul în care o confesiune creștină sau alta au pus la un moment dat accentul mai ales pe unul sau altul dintre elementele tradiționale generale. Evident că prin raportare la *Crezul apostolic*, care dă și vectorialitatea antropologiei dogmatice tradiționale, antropologiile dogmatice ne-tradiționale s-au constituit fie pe temeiul ereziei, iar mai nou, mai ales în apusul Europei, pe acea dorită *interdisciplinaritate*, dictată de noile tendințe și cerințe metodologice. Dar în acest context se naște o altă întrebare foarte dificilă: în ce măsură *interdisciplinaritatea* aceasta dezirabilă, nu aruncă *antropologia dogmatică ne-tradițională* în erezie?... Cred că tocmai prin trecerea de la *antropologia dogmatică tradițională* la *antropologia fundamental teologică*. Și iată, acum, sensul celui de-al doilea termen cheie (care este el însuși o expresie cu sensuri complexe)...

Antropologia fundamental teologică. Înțeleasă la prima luare de contact cu terminologia ar reprezenta studierea omului ca realizare desăvârșită a operei creaturale a lui Dumnezeu, în raport cu Creatorul său, adică relația corectă dintre om ca ființă creată și Dumnezeu. Șovrea vorbește despre „relația în cadrul teologiei dintre *antropologia teologiei dogmatice (subl.n.)* și *antropologia teologică de dată recentă (subl.n.)*” (Șovrea, 2012: 138) și arată clar că *tema existenței lui Dumnezeu* este esențială pentru antropologia teologiei dogmatice:

«[...] Cu alte cuvinte, nu doar raportul dintre noua direcție de cercetare din cadrul teologiei și antropologiile empirice trebuie clarificată, ci și relația în cadrul teologiei dintre *antropologia teologiei dogmatice (subl.n.)* și *antropologia teologică (subl.n.)* de dată recentă. În primul rând, clarificând

²⁵ Kurt Koch, *Der Gott der Geschichte*, Matthias-Grünwald, Mainz, 1988, p. 127 (n.a. – I. Șovrea).

termenii, trebuie spus că această orientare nouă din cadrul teologiei, numită inevitabil antropologie, nu este o antropologie dogmatică și nici nu încearcă să îi ia locul. Antropologia teologiei dogmatice presupune „tema existenței lui Dumnezeu” atunci când vorbește despre *imaginea Lui în om* (*subl.n.*) și își dezvoltă conceptele pe baza Revelației biblice și a datelor Tradiției, iar nu a cercetărilor antropologice» (Șovrea, 2012: 138-139).

Ei bine, aici se cuvine a dezvolta o analiză mai exactă asupra a două lucruri: ce înțelege Șovrea prin „imaginea Lui (*a lui Dumnezeu – n.n.*) în om”, pe de-o parte, dar și ce este sau cum funcționează *chipul lui Dumnezeu în om*, pe de alta. Lucrurile se leagă, totuși, foarte bine, iată, astfel că se poate întrevădea, prin relaționarea expresiilor *chipul lui Dumnezeu în om* și *imaginea Lui în om*, cam ce ar fi și cum s-ar manifesta chipul ca *Arhe-Chip*, ca model (*pattern*) după care a fost creat omul în sensul exprimat în cartea Facerii.

Chipul ca *modalitate*!... Chipul ca *mod(-de-actu-)alitate*, adică mod-de-a-acționa / activa-*alt-fel* = *altfel* (*ad-verb* = „Verbul/*după* (lat. *ad*) Logosul/din-*Veșnicie*”)!... I.e. chipul ca *modalitate de acțiune* (*de actu*) în contemporaneitate, în sensul că *pattern*-ul *Arhe-Chip*ului poate inspira genuri de a trăi în contemporaneitate după modelul *Veșniciei*. Eu nu trăiesc *chrono*-logic ci trăiesc *khairo*-logic!... Logica mea se străduiește să se desprindă de *momentalitate*, să se îndrepte către *mo(nu-...)**mentalitate*, în sensul că nu-*ceea-ce-este-mental* (i.e. *îngust* rațional, *reducționist* rațional) este ne-*apărat* (protejat, ocrotit, ferit etc.) și *transcendental*!... Aș scrie un vers astfel: „Sunt *transcendental*, ca *Homo Neanderthal*...” *Anthropologia Perenis*!... Nu mă raportează la Rațiunea ca *zeiță*, ca să pot dobândi Rațiunea ca *mod-alitate* de *ment-alitate* de a Ființa (*a fi întru Ființă*). Rațiunea nu mă poate duce către Adevăr, dar Adevărul mă poate duce către Rațiune!... Rațiunea către care mă călăuzește Adevărul care mă îndeamnă să caut *Arhe-Chipul*, *Chipul cel mai vechi* (adică *Cel Mai Nou*, mai nou decât *Majestatea Sa Eternitatea*!!!...), deci *Chipul cel mai actual*, *Chipul cel dincolo de toate contemporaneitățile trecute*, *chipul cel dincolo de contemporaneitățile viitoare*. În limbajul meu *Ne-Majestatea Sa Timpul chrono*-logic (cine-o fi *Ăsta*?!...) trebuie să sucombe *wittgensteinian* pentru a se naște *khairo*-logic într-un *Arhe-Limbaj* al *Futuro-Logosului Trecut în-tru Veșnicie*... Cum poate trece *Viitorul* în trecut (în engleză se poate: *Future In The Past*)?!... Cum ne spune Goethe: *eternitatea este prezentul pur*!... Of, Doamne, m-am contaminat cu *wittgensteinlogicol* forte!... Să-mi prescrie *Taumaturgul* o *Rețetă de Perpetuă Prezență*!...

Modalitatea ca Treime de acțiune divină în creație!...

Etc...

Teologie fundamentală. [Am să încerc să fac un doctorat în Teologie – doar ca să pot face legătura între baza epistemologică specifică *filosofiei antropologice* și cea specifică *antropologiei teologice*; am luat legătura cu Adrian Lemeni tocmai pentru că el este profesor de *Teologie fundamentală* la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București și este o voce importantă a domeniului în lumea teologică și științifică românească. Din păcate nu are încă abilitarea – dar speră să o obțină foarte curând. A rămas să vorbim după Paști.]

Teologia fundamentală, așa cum a fost și este definită ea pur și simplu ca disciplină pentru studii doctorale în Teologie în facultățile teologice din România, este foarte vag denumită. Ce poate fi *fundamental* în teologie decât *teologia* însăși?!... Prețiozitatea asta de a folosi cuvinte vagi pentru a defini ceva ce ar părea mai important într-un câmp definit ca important în întregimea sa este un snobism prea riscant pentru teologie, de pildă. Teologia creștină este cea cuprinsă în simbolurile de credință ortodoxe și în Patristică; încercarea de unificare a *teologiei morale*, a *teologiei dogmatice*, a *teologiei apologetice* într-o singură disciplină, fără a găsi un temei foarte puternic de unificare, este foarte riscantă pentru că fiecare din aceste categorii se constituie ca formule de răspuns din punct de vedere creștin la diversele provocări cu care se confruntă lumea. Ei bine, totuși acest temei apare și acesta este tocmai *chipul lui Dumnezeu*.

Chipul lui Dumnezeu. *Chipul lui Dumnezeu*, înțeles ca *mod-alitate* (de acțiune) *dumnezeiască* pornește de la referatul biblic privitor la crearea omului. Deci fundamental pentru teologie ar fi tocmai faptul ca omul să înțeleagă că este creat după chipul / după modalitatea lui Dumnezeu și abia după aceea omul începe să acționeze după modelul lui Dumnezeu: în referatul biblic *chipul* este *modul*, sau *chipul lui Dumnezeu* este dimensiunea statornică a creației, după care începe procesul continuei *asemănări* cu Dumnezeu. Omul este creat după *chipul (modul)* lui Dumnezeu și (spre) *asemănarea* cu Dumnezeu, adică statornic după Arhe-Chip și dinamic după mod-alitate.

*

Una peste alta, nu în sensul lui Șovrea îmi construiesc eu fundamentul epistemologic al unei *antropologii teologice*. Pe mine mă interesează o *antropologie culturală creștină* în sensul cercetării comportamentului omului în interiorul și în afara Bisericii, adică în comunitatea creștină, cu specificitatea ei culturală, dar și în asumarea personală a unui *pattern* cultural creștin; un studiu comparativ al modului în care umanul este văzut ca fenomen și vede un fenomen în creștinismul confesional, dar și în creștinismul universal. Doar așa pot admite, totuși, o *teologie*

fundamentală, în sens ecumenic trans-confesional – al Hristosului răstignit chiar și pentru necreștini, altminteri, în sens confesional, teologia nu poate fi decât *dogmatică*.

Blejoi, duminică, 9 martie 2014

Văd acum că și Șovrea recunoaște ceea ce cu alte cuvinte remarcam eu în notele de mai sus, faptul că o teologie nu poate fi fundamentală în sensul unei dimensiuni filosofice pure; teologia trebuie să se angreneze în social și așa putem avea o *antropologie teologică*. Tocmai dimensiunea de integrare în social a teologiei poate contura o *antropologie teologică*, așa cum caracterizam mai sus, el fugitivo, fenomenul... Dar iată ce spune și Șovrea:

«[...] În fapt, teologia în ansamblu nu trebuie să se rezume la exercițiul unei „teologii pure”, *nealterate de contactul cu lumea* (*subl.n.*), ci trebuie să cuprindă și experiența vieții omului, pe care același Moltmann o numește „un proces deschis”, ori acest demers se concretizează cel mai adecvat în *antropologia teologică* (*subl.n.*)» (Șovrea, 2012: 140).

„Procesul deschis” despre care vorbește aici Șovrea, referindu-se la rândul său la Moltmann, este ceea ce eu descriam mai sus prin *dinamismul asemănării cu Dumnezeu* a omului care conștientizează că este creat după *chipul Lui*.

*

Remarc că ideea mea cu *pattern*-ul hristic o mai au și alții, dar termenul de *Arhe-Chip* ar trebui „brevetat”. Din dorința de a nu ieși în evidență, de a nu brava, l-am corectat pe domnul profesor Geană la lansarea cărții mele la Ploiești atunci când semnala că eu am folosit *primul* acest „termen inspirat”, spunea dânsul. La un moment dat Șovrea folosește exprimarea: „figura lui Iisus, care este *prototipul uman* (*subl.n.*)” (Șovrea, 2012: 150) înțelegând cam tot același lucru pe care-l sugerez eu prin epitetul *Arhe-Chip*²⁶... Dar acum chiar cred că trebuie să folosesc acest termen mult mai des tocmai pentru a-l consacra în antropologia culturală creștină.

²⁶ Aici mai trebuie să fac o precizare foarte importantă pentru a fi corect din punct de vedere științific. Prima dată când am auzit rostit termenul de *Arhe-Chip* a fost prin 1997, când am fost cu colegul meu teolog, Gabriel Memelis, la Mănăstirea Frâsinei și am petrecut clipe minunate în preajma părintelui Ghelasie. Gânditor mistic profund, Ghelasie a structurat o construcție unică, de aceea și controversată pentru unii, menită a facilita calea spre înțelegerea

Blejoi, vineri, 21 martie 2014

[...]

O iau pe Ana de la școală la 12: 00...

Ștefan iese peste o oră, așa că eu îmi iau cartea lui Șovrea, pe care în ultima vreme o port după mine ca să fac adnotări, mergem în parc și o las pe Ana să se joace la leagăne și la balansoare... Între timp eu recapitulez și fac adnotări la aserțiunile lui Pannenberg în interpretarea lui Șovrea... Descopăr multe puncte în comun între Pannenberg și Stăniloae, pe dimensiunea antropologică din teologia creștină; totuși Pannenberg încearcă să „fugă” de argumentația teologică tocmai pentru a deveni credibil ca antropolog. Nu este antropolog, nu reușește să fie, tot teolog rămâne, însă unul destul de luminat...

Blejoi, duminică, 23 martie 2014

[...]

Revenind la problema cu *Facebook*-ul, acest demon mut, dar cu papion, se pune o întrebare la care s-ar putea răspunde cu un alt eseu stufos, cu gust de perorație filosofică amplă: *cum vorbesc cu cel cu care nu vorbesc?*... Pentru că nu se poate vorbi de o comunicare între persoane ci mai degrabă de un soi de pălăvrăgeală între *indivizi*, într-un lagăr digital auto-împus, dacă m-aș putea exprima astfel. Deja am transmis că pe la jumătatea lunii viitoare mă voi retrage de pe Facebook sau îmi voi schimba identitatea.

isihasmului; însă explicațiile sale nu sunt pe placul teologilor rigoriști și fixiști care nu se pot mișca liber pe tărâmul dogmelor, tocmai pentru că lexicul părintelui este destul de complicat, el fiind un călugăr cărturar, nu un simplu monah. Părintele Ghelasie a fost publicat și comentat între timp de tandemul scriitorilor Gabriel Memelis – Florin Caragiu, cărora li s-au alăturat și alți teologi și filosofi, rezultând în urma muncii lor asidue de recuperare a manuscriselor ghelasiene o operă foarte interesantă de editarea căreia se ocupă în special editura Platytera (s-a ajuns deja la volumul 16 în colecția „Isihasm” a prestigioasei edituri). În special în convorbirile cu Gabriel Memelis pot folosi, fără a risca să nu fiu înțeles, termenul *Arhe-Chip* pe care și el îl folosește des când se referă la gândirea teologică a părintelui Ghelasie. Probabil că și alții au folosit termenul înaintea lui Ghelasie, dar modul în care părintele a reușit să-l integreze într-o viziune isihastă este neîndoielnic unic. Am făcut precizarea necesară tocmai pentru că la susținerea doctoratului în Filosofie am fost felicitat pentru „introducerea” conceptului într-un context antropologic cultural. Trebuie, deci, să recunosc că „brevetul” *Arhe-Chipului* nu-mi aparține, deși am contextualizat antropologic conceptul în mai multe locuri!...

Nu voi putea niciodată renunța la serviciile foarte benefice ale Internetului, dar la motoarele de socializare de tipul *Facebook*-ului va trebui să renunț într-o bună zi... Atunci voi putea *să vorbesc cu cel cu care nu vorbesc!*... *Vorbind cu cel cu care nu vorbesc* voi putea, mai târziu, *să vorbesc și cu Cel care este de ne-vorbit*, cu *Cuvântul!*... Logosul nu este, cu siguranță, în cartea cu o mie de fețe: *Face-book!*... El *face* cărțile!...

Duminică, 30 martie 2014

[...]

Am ajuns cu lectura cărții lui Iustinian Șovrea la o parte mai enervantă; sau mi se pare mie enervantă maniera de interpretare pe care o face Șovrea lui Kant. Deja am impresia că Șovrea dorește să scoată antropologie din toată filosofia. E absurd să credem că există o antropologie în cheia metafizicii lui Kant. Acolo nu este decât metafizică în modalitate filosofică, poate numai luând rațiunea ca unul din câmpurile de activitate umană, rațiunea ca *raționalitate*, ca act al gândirii și atunci am putea accepta o oarecare tendință antropologică. Sau poate că greșesc eu pentru că, de fapt, eu sunt interesat mai mult de empiric, într-un soi de teologie socială ortodoxă, în maniera antropologiei culturale, mai mult decât a celei filosofice. Dar atunci se pune întrebarea: de ce apare cartea lui Șovrea în colecția *Theologia socialis* și nu ca o carte aparte, ca una de filosofie pur și simplu?...

[...]

Bleji, vineri, 4 aprilie 2014

„Ieri” (în *illud tempus*, în *khairos*) credeam ca suntem *popor de soi*... Astăzi (în *lumen chronos*) îmi dau seama că suntem *un soi de „popor”!*... Mi-e teamă să nu devenim, cât mai curând, un *popor soios!*... Într-o *antropologie a disperării* (pe care vreau să o scriu) va trebui să vorbesc despre *desublimarea poporului român*...

*

Ieri am primit pe Facebook un mesaj de la agenția de știri AM Press (Lucian Avramescu), un mesaj al cărui ușor comic subversiv l-am sesizat, așa că am postat un comentariu:

Știrea era aceasta:

«Administrația Națională de Meteorologie informează că praful saharian poate apărea deasupra României în zilele de 4 și 5 aprilie. „În ultimele zile, deasupra regiunilor de vest și de sud-vest ale continentului a evoluat o formațiune barică depresionară care a favorizat avansul dinspre nordul Africii a unei mase de aer încărcată cu particule de praf de origine sahariană. **Deoarece în aceste regiuni s-au semnalat deja precipitații pe arii extinse, concentrația particulelor de praf este în scădere. În zilele de 4 și 5 aprilie concentrații foarte reduse de praf saharian se pot înregistra și deasupra României, în condițiile în care țara noastră se va afla la extremitatea acestei formațiuni barice depresionare**“, se arată într-un comunicat ANM.»

Aurelia Apostol, *AM Press*

Comentariul meu:

„Deasupra României nu mai poate apărea nici un *praf* pentru că: aici e țara *prafurilor* ieftine, aici găsești *praful* pe tobă, aici îți ștergi și picioarele de *praful* pragului unde nu ești primit, aici s-a făcut deja totul *praf*, aici ni se aruncă mereu *praf* în ochi, aici cucoanele nu se mai văd de *prafuri*, aici e țara lui Ion Băieșu care ne-a cam dus cu preșul, aici e mult *praf* în vânt (*dust in the wind*), așa că *praful* de Sahara ne anunță că vor veni în curând și cămilele... Doar dromaderii căci cămilele bactriene, având două cocoase vor plăti taxe și impozite mai mari... pe *praful* de pe tobă!...”

Asta este *România prăfuită!*... Nu este de mirare că mai vin și nourii negrii ai potopului saharian (asta ne mai trebuia!) ca să pună capăt oricăror iluzii de văzduh fericit deasupra Patriei noastre multilateral integrate, corect politic deșănțate.

România Mea nu este *România Lor* (*România Prăfuită*, în sensul acelei țări pe care au făcut-o ei... *praf*)... E clar, politicienii nu cunosc norma semantică a expresiei de la prohodirea morților: „*țărână ești și în țărână te vei întoarce*...” Pulberea Saharei cade, iată, peste România (deja) Prăfuită... Politicieni, luați-vă botnițe antistatice!... Încă o dată se dovedește că ne-am integrat și noi în lumea „civilizată”, avem *smog*!...

Blejoi, vineri, 2 mai 2014

Vremea îmi permite să mă mai concentrez și asupra intereselor mele. Opresc mobilul, refuz orice contact cu lumea și încerc să mă strecor printre probleme, să mă ascund ca să mă mai destind, să mai scap de încordarea cotidiană.

Iau cartea lui Nellas și scaunul rabatabil, mă ascund sub un pom din curte, la umbră, ca să nu mă vadă nimeni și recitesc, de data asta făcându-mi adnotări și subliniind textele pe care trebuie să le interpretez sau să le extrag ca citate.

Reiau puternic și studiul limbii elene pentru că intenționez să plec cu Sebastian într-o documentare într-un sat din Macedonia grecească. Deocamdată vom pleca chiar acum, în mai, dar intenționez să reiau legătura cu Tessalonikul, cu institutul teologic de acolo pentru un eventual curs serios de greacă, dar eventual și un masterat sau doctorat în Teologie în Grecia.

*

La Nellas toate indiciile mă duc tot spre o *teologie antropologică*, frumoasă, eficientă e drept, dar tocmai prin faptul că are tente filosofice ample, fiind foarte atractivă.

Îmi place acest fragment:

„[...] Prin această metodă a fost botezată și încreștinată, de exemplu, gândirea greacă antică și a fost transfigurată într-o expresie a Adevărului divin transcendent și inaccesibil. Termenii admirabili ai filozofiei antice au fost transfigurați fără a fi schimbați – expresiile au rămas aceleași: *Logos*, *Eikon*, *Archetypon*, *Trias* etc. – și au constituit veșmântul creat al Adevărului necreat [...]” (Nellas, 2009: 122).

„Botezul” filozofiei grecești, frumoasă expresie pe care Nellas o folosește tocmai pentru a sublinia achiziția termenilor filozofici consacrați de către Sfinții Părinți și folosirea lor prin prisma teologiei răsăritene, ceea ce denotă cultura și educația lor avansată.

[...]

Blejoi, marți, 27 mai 2014

Mă apuc să citesc, în sfârșit, cartea lui Marius Vasileanu, editată de *Lumea Credinței*. O sorb pur și simplu... Cartea nu este foarte voluminoasă, ea conține niște interviuri realizate de

jurnalist cu mulți ani în urmă, dar este foarte prețioasă pentru că reunește mărturisirile unor mari personalități ale culturii române, cu recunoaștere internațională, dar și un interviu valoros cu remarcabila Annick de Souzenelle...

Descopăr, în concepția lui Paul Barbăneagră, multe puncte de vedere antropologice dintr-o antropologie culturală creștină. El vorbește de *noua antropologie* pornind de la ceea ce eu doar anticipasem modest, cu resursele mele, anume că Mircea Eliade, spre sfârșitul vieții sale, „centralizase” toate ideile sale despre *sacru* și *cosmos* și avea tendințe de a se elibera de *istoria și filosofia religiilor* și a migra către *antropologia religiilor* prin descrierea *omului* ca sinteză, concepție filtrată prin toate punctele de vedere ale religiilor teologice, religiilor de mistere, dar și a practicilor religioase și a reminiscențelor arhaice ale cultelor omului primitiv în Oceania și America de Sud. Probabil că Mircea Eliade deja se gândea la o nouă carte în care să dezvolte acest univers al omului religios. *Teroarea istoriei* nu l-a mai lăsat să continue acest demers științific...

Blejoii, joi, 24 iulie 2014

Termin de citit jurnalul indian al lui Ovidiu Ivancu... Totuși, destul de greu, față de altă dată, încet, subliniind acele părți care mi s-au părut importante din perspectiva mea subiectivă, poate și pentru că va trebui să vorbesc despre cartea asta la Maliuc, vara asta.

O carte care mi-a plăcut. Dacă ar fi să așez aici algoritmic câteva idei pe care le-am desprins concludiv în urma lecturii acestei cărți interesante atunci cred că le-aș sintetiza astfel:

- a) Prin experiența celor patru ani indieni Ivancu demistifică, demolează un mit în care eu credeam – *mitul indian*, așa cum mi-l structuraseră lecturile din Mircea Eliade. India mizeră, India contrastelor, India subiectivă pe care o descrie lectorul de limba și literatura română de la Universitatea din New Delhi este altfel decât India idilică din poveștile de altădată, este altfel decât India multi-religioasă și „spirituală” (citindu-l pe Ivancu începi să te îndoiești de faimoasa spiritualitate hindusă!), este o Indie a mizeriei, a mocirlei, a crimelor de onoare, a sacrificiilor sângeroase, o Indie care închide, mai degrabă, care siluiește, care limitează, decât acea Indie fabuloasă a marilor istorici și filosofi ai religiilor care „deschide”;
- b) Jurnalul, ca toate jurnalele în general, dar acesta (al lui Ivancu) în mod special, este plin de observații cu *conotații de antropologie socio-culturală*. Exemplele sunt nenumărate și era firesc, într-un sens, să fie așa pentru că Ivancu, în mod conștient sau

nu, practică *observația participativă*. Scenele din nordul orașului, care contrastează cu luxul sudului, discrepanța socială generată de sistemul castelor, specific Indiei, „patriotismul” naționalist al indienilor, apetența unora dintre intelectualii indieni pentru ideile de stânga, aglomerația urbană generatoare de conflicte, violurile, atitudinea de indiferență a polițiștilor, toate aceste scene alcătuiesc tot atâtea cadre descriptive antropologic, îte care urzesc o imagine complexă a Indiei contemporane, divizată între tradiționalismul misterios și goana către dezvoltare, tehnologie inovativă, comerț – într-un cuvânt *globalizare*;

- c) Literatura indiană... *Tabu*-urile (vezi teama autorului de a aborda opera lui Rushdie în fața studenților săi, teamă față de prejudecățile fundamentalistilor, pentru care cuvântul liderilor religioși este poate suficient pentru a întreține ignoranța, refuzul lecturii – supunerea, în spiritualitatea indiană, hindusă și islamică deopotrivă, este mai importantă decât curiozitatea rațională pentru cunoaștere);
- d) Comunitatea urbană indiană... Un adevărat univers specific Indiei continentale: aglomerație, sărăcie și lux contrastant, mizerie crasă, țișete, îmbrânceli, spectacol stradal, lipsa oricărui respect pentru spațiul intim, paradoxul dizolvării în masa uriașă a străzii, dar și a manifestării celor mai ciudate orgolii, birocrăția și corupția de proporții cosmice, apetența tuturor pentru înșelătorie, dezinteresul față de problemele celuilalt, împărțirea pe multiple categorii sociale (habitusul castelor). Într-un oraș cu o populație ce se apropie de nivelul populației unei țări precum România te întrebi cum ar putea să fie altfel. Numai că structura comportamentului social indian este bazată și pe sistemul lor de valori spiritual-religioase, pe cutume, pe principii milenare, pe tradiții dintre cele mai ciudate, mai mult, mult mai mult decât la orice altă națiune.

Sigur că ar fi enorm de multe de spus. O carte poate fi sau nu pe placul lectorului. Când o carte stârnește interesul unui mare număr de categorii de cititori, atunci este cu siguranță vorba despre o carte foarte bună, despre un *best-seller*. Despre jurnalul indian al lui Ivancu nu se poate vorbi în acești termeni pentru că nu poți pretinde unui agricultor (care citește doar ziare și se „cultivă” doar cu show-uri de televiziune ieftină), unui licean contemporan (pentru care lectura din scrierile lui Eliade este un adevărat calvar), unui politician (care în afară de literatura documentelor *corect politice* ale Uniunii Europene nu prea mai citește altceva), să guste literatura unui asemenea scriitor. Cartea se adresează, așadar, unei anumite categorii de lectori, parțial avizați în ceea ce privește civilizația hindo-islamică indiană, în particular, și literatura memorialistică de călătorie, în general. Sper să fac parte din această categorie, pe care nu aș

numi-o neapărat „elită”, ci aş numi-o categoria lectorilor pasionaţi de domeniul *antropologiei culturale urbane*.

Sper să dezvolt cu Ovidiu Ivancu, dacă va veni la Maliuc anul acesta, o conversaţie fructuoasă... Sper!...

Blejoi, luni, 25 august 2014

Maliuc 2014 este deja un element al trecutului recent... Al frumosului trecut recent... Dacă aş spune că aceasta este cea mai reuşită ediţie a taberei de antropologie culturală creştină de până acum poate că aş exagera, poate că aş fi subiectiv, poate că aş fi chiar rău – ar putea spune unii, având în vedere că luarea mea de contact cu magnificul Maliuc s-a datorat, incontestabil lui Mitu, marele absent al ediţiei 2014. Şi nu vreau să-l neglijez pe Mitu în ecuaţia asta, numai că anul acesta nu a avut absolut nici un aport, ba mai mult, mizilenii nu au participat cu nimic. De la o vreme Mitu a devenit, asemenea mie, mai taciturn, mai izolat, mai introvertit, mai puţin interesat de ceea ce se întâmplă în jurul lui... Şi pe bună dreptate, pentru că toţi anii aceştia s-a implicat foarte mult şi a suportat multe lovituri nemeritate din partea unora care ar fi trebuit să-i poarte recunoştinţă pentru ajutorul pe care (Mitu) l-a dat în formarea lor ca buni creştini, sau pentru voluntariatul absolut nebunesc pe care l-a practicat, neglijându-şi familia.

Am petrecut o săptămână absolut magnifică şi cred că punctul forte al ediţiei 2014 a fost participarea lui Valentin Ajder, directorul editurii Eikon, omul acesta minunat care ştie să adune în jurul său talente literare, omul acesta care publică (*editează*) generos autori debutanţi, oameni cu preocupări filosofice, savanţi şi deopotrivă începători, ştiind că în oricine poate scânteia geniul (mă gândesc, de pildă, la Iustinian Şovrea). Asta nu înseamnă că minimalizează virtutea calităţii; îmi place vorba lui de o semnificaţie monumental catacombică creştină: „*Câtă prietenie, atâta exigenţă...*” Serile acestea târzii, cu poezie şi muzică de chitară (Valentin este un foarte bun cântăreţ la chitară), alternanţa de duh poetic şi vibraţie sonoră, tocmai aici, pe această insulă, pierduţi între ţânţari, dar fericiţi să respirăm aer curat şi cultură autentică.

Luni, 18 august, zi plictisitoare... Sosire, aşezare, acomodare (la mine *reacomodare*), adaptare la schimbările din ultima vreme (actualul primar pare a fi unul gospodar, spre deosebire de precedentul, pentru că insula începe să arate frumos). Copiii se străduiesc să-şi găsească cele mai bune locuri la cazare, ne mişcăm mai repede la transportul bagajelor (*experienţa*, nu-i aşa?) Şi totuşi lipseşte *ceva*, simt că îmi lipseşte *ceva*... *Ceva*-ul acesta este de fapt un *cineva*... Este *Mitu*!... Incredibil cât de mult sunt ataşat de omul acesta, sunt aproape dependent de prietenia cu

el (sper să simtă cu adevărat și el asemenea; după experiența cu Irinel încep să mă îndoiesc de sănătatea sentimentelor mele, am senzația că unele sunt la limita spre paranoia, dar încep să fiu mai rece, mai selectiv în filtrarea „prienilor”). Poate că avem în comun (eu și Mitu) tocmai experiența suferinței, a nerecunoștinței cu care ne-au înconjurat „prienii”. Cine știe ?!... Îmi va fi, deci, foarte greu să petrec timpul acordat taberei acesteia știind că sunt singur, că sunt fără Mitu; toate legăturile mele cu filiala de la Mizil a Ligii Tinerilor Creștini Ortodocși Români se rezumă la legătura mea personală cu Mitu. Nu am încredere în nimeni din Mizil cum am încredere în Mitu. Preoți, profesori, chiar primar, toți aceștia pălesc în importanță în comparație cu Mitu, pentru mine. Mitu are marele merit de a-mi fi fost aproape atunci când am avut nevoie de el, tocmai atunci, or eu tocmai asta nu pot să uit... Invariabil!...

Și marți (*marțea fără Mitu* – asta poate fi și titlu de roman abstract sau titlul unui film psihologic!) este o zi frumoasă. Este o zi frumoasă, chiar și fără Mitu (din fericire și din păcate, deopotrivă – sentimente amestecate). În asta constă măreția lui Dumnezeu, că te poate salva de „prienii”, dar nu te poate salva de El. Și așa nu ești niciodată, dar absolut niciodată singur!...

Valentin Ajder și-a adus și chitara... Noaptea de marți spre miercuri a fost realmente una deosebită, i.e. ieșită din comun, pentru că poezii prezenți la Maliuc au citit din versurile lor și spațiul dintre două rostiri, dintre două zboruri pe aripi de înger, a fost presărat de Valentin Ajder cu chitară (folk și cântece din tradițiile minorităților conlocuitoare). Poeta Olga Grigorov, o drăguță, a purtat costum lipovean, făcându-ne o surpriză tuturor. Am adormit frânt, după un recital ad-hoc, pe la ora două dimineața... Eferescența lui Valentin Ajder la corzile chitării mă determină să-i compun două catrene: „*Nimic nu este efemer/Când zice la chitară/Un bard cu nume de Ajder/Pe insulă, la ceas torid de vară...*” (Catren cu șase corzi I) și „*Pe val de soare la Maliuc/Eu nu mă mai simt singur cuc/Când cântă la chitară Valentin/Și bucurie spirituală e din plin...*” (Catren cu șase corzi II). Din păcate s-au mai strecurat și poeme cu izmene, chiloți și sutiene (numele poetului, taina defectului, mister și... gogă!). Ridicolul momentului a fost sancționat liric de George V. Precup noaptea următoare cu o tură de versificație ironică compusă spontan... Deh, poezii, poezii!...

Olga Grigorov!... Pată de culoare, voce frumoasă și lirică interesantă. Cântecele în rusă și în idiș, popularele lipovenești, dar și lăutăreștile românești, toate astea au făcut noaptea frumoasă. Sigur că eu, ca preot, am rezerve la prestația poetului cu defectul, cu lenjeria intimă bombardată cu rimă, dar momentul trebuie dat uitării, așa cum se cuvine cu orice necesitate fizio-logică (că altminteri ne ieșim din logică!)

Miercuri, Sebastian și Anișoara Ștefănuță și-au prezentat documentarele antropologice. Remarcabile!...

Restul zilelor au fost zile libere. Numai serile au fost puțin mai animate. Sebastian, Anișoara, Valentin Ajder și George Precup au plecat de joi...

Și a fost și Maliuc 2014... Sper să fim sănătoși și să ne revedem și anul viitor.

Bleji, luni, 3 noiembrie 2014

Este limpede!... Fără să citești opera lui Petru Ursache nu poți fi antropolog cu adevărat, nu poți înțelege resorturile de bază ale *antropologiei*.²⁷ Nu este suficient să faci un masterat cu Vintilă Mihăilescu la SNSPA²⁸ (*deși chiar și cărțile sale trebuie citite!*), dar fără *Etnosofia*, *Moartea formei*, *Etnofrumosul sau cazul Mărie*, *Etnoestetica*, dar și (mai ales *Antropologia, o știință neocolonială*) nu pot fi înțelese sursele obiectuale ale antropologiei metodologice, fără de care antropologia contemporană abundă în „*teze utopice și concepte artificiale (subl.n.)*.”²⁹

Îmi asum o datorie grea: voi încerca să insist prin recenzii, prin analize, prin conferințe și chiar voi scrie o carte elogiu acestui mare etnolog român, tocmai pentru ca să încerc să arăt că antropologia nu se mănâncă precum icrele pe pâine...

Bleji, marți, 30 decembrie 2014

Romanul antropologic șantier pe care vreau să-l scriu este doar pretextul, premisa epică de la care se pleacă insinuant pentru a trasa vectorii unei posibile descrieri din perspectivă antropologică a societății românești și a ne introduce într-o filosofie a „celor două Români” (cea idilică – *România Mea*, dar și cea reală – *România Lor*); preotul poate fi un *antropolog implicit* prin situarea sa în cadrul comunității pe care o păstorește.

²⁷ Cel puțin nu în sensul antropologiei culturale serioase, ci poate în sensul pe care-l critică tocmai Petru Ursache, adică în sensul unei *științe globalizante*, „corect politice”, cum folosește el la un moment dat un termen.

²⁸ Școala Națională de Studii Politice și Administrative.

²⁹ Ursache, 2014: 214.

BIBLIOGRAFIE

- Copăceanu, Mihai, 2010, *Ortodoxie la Oxford: Te-am găsit, Doamne!: Mărturiile a 12 englezi convertiți la Ortodoxie: Interviuuri* (realizate și comentate de autor; cuvânt-înainte de Kallistos al Diokleei), Sibiu: Deisis.
- Eliade, Mircea, 1990, *Profetism românesc* (pref. Dan Zamfirescu), vol. 1, București: Editura „Roza Vânturilor”.
- Geană, Gheorghiță, 2005, *Antropologia culturală: un profil epistemologic*, București: Criterion Publishing.
- Georgescu, Bogdan-Costin, 2012, *Jurnalul unei generații descătușate: expediții în căutarea Arhe-Chipului*, Ploiești: Litera Ortodoxă.
- Nellas, Panayotis, 2009, *Omul – animal îndumnezeit: Perspective pentru o antropologie ortodoxă* (ediția a IV-a, pref. și trad. diacon Ioan I. Ică jr.), Sibiu: Deisis.
- Șovrea, Iustinian, 2012, *Ce (mai) este omul? Răspunsul antropologiei teologice moderne* (pref. Andrei Marga), Cluj-Napoca: Eikon.
- Ursache, Petre, 2014, *Antropologia, o știință neocolonială* (ediție revăzută de autor), Cluj-Napoca: Eikon.

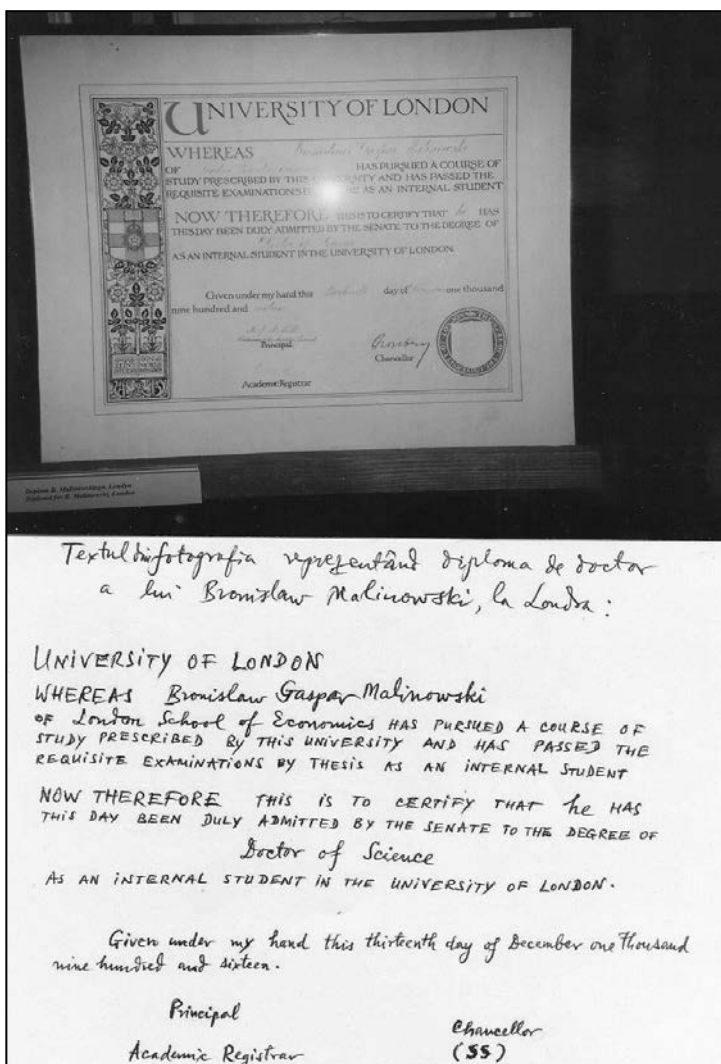
Gheorghită Geană

gheorghita_geana2003@yahoo.com

Boabe de zăbavă. Reflecții din teren și nu numai

Preambul

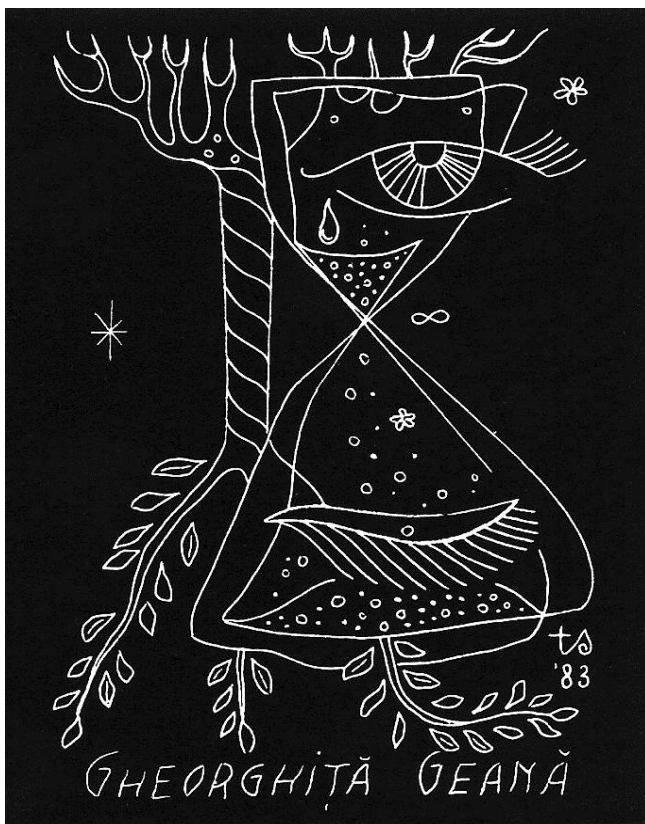
Inspirată idee, aceea de a realiza un număr al *Anuarului societății prahovene de antropologie generală* cu tema jurnalului! Când s-a tipărit întâia oară, în 1967 (după cincizeci de ani de la ultimele pagini scrise), jurnalul de teren al lui Bronislaw Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, a produs valuri. Cele mai prompte comentarii au venit din partea discipolilor: unii au văzut imaginea magistrului umbrită (afirmând chiar că jurnalul nu trebuia publicat), alții au considerat publicarea un act cu revelații benefice... E dificil de stabilit dacă la mijloc avem de-a face cu o influență directă, dar se pare că după editarea jurnalului malinowskian nu puțini antropologi îi urmează pilda. Eu însumi am vii în minte două exemple. În 1974 am însoțit în satul băănățean Hitiaș un antropolog american – Andreas E. Argyres, de la Universitatea Davis din California – venit pentru *fieldwork* în România. Zilnic, după discuțiile cu țăranii din sat, transcria notițele fugare (acele grăbite *footnotes*) într-un caiet special și le dezghioca toate sensurile. Mai târziu, în 1998, cu ocazia unei conferințe cu participare internațională deschisă la București și continuată la Sinaia, am locuit în cameră (în a doua parte a conferinței) cu Peter Kloos – antropolog olandez, membru pe atunci în redacția revistei *Current Anthropology*. Ei bine, seara, nu se culca până nu-și scria jurnalul cotidian!...



Diploma de Doctor în Știință a lui Bronislaw Malinowski,
 la London School of Economics (1916).

În cele ce urmează, m-am sustras pentru câteva clipe de zăbavă din vârtejul solicitărilor cotidiene, spre a extrage și a da publicității în premieră absolută câteva fragmente dintr-un jurnal întins pe numeroase caiete și inaugurat (*o, tempora!*) cu mulți ani în urmă, în adolescență; autorul nu știa, atunci, că pe un anume cerc al existenței sale îl aștepta antropologia. După această întâlnire de destin, spectrul însemnărilor cotidiene a sporit cu impresii și trăiri din experiența de cercetare științifică specifică domeniului (note de teren, aspecte instituționale, impresii de la conferințe naționale și internaționale). Jurnalul a continuat însă să cuprindă și notații din categoria celor anterioare (note de lectură, întâlniri cu personalități de seamă, provocări sentimentale etc.).

Fragmentele alese reprezintă doar câteva picături din fluxul unei vieți care a izvorât, a curs și continuă să curgă sub grația Proniei...



Portret spiritual – „ex libris” dedicat de Titi Simionescu (1983).

Vineri, 3 iunie 1983

După o lună și jumătate de când i-am trecut pragul atelierului și după lungi discuții în care (acum îmi dau seama!) ea a încercat să-mi sondeze personalitatea, astăzi doamna Titi Simionescu îmi arată o schiță a „ex libris”-ului pe care mi-l pregătește. E dureros de veridic chipul interior pe care mi-l dezvăluie! Toată ziua m-am gândit la pomul acela cu trunchiul ca o coloană bizantină, având rădăcinile în sus și ramurile în jos, precum dialectica lui Hegel!... Atâta tristețe și atât idealism!... Și clepsidra aceea în care lacrimile devin flori!... Ce oglindă ciudată mi-a fost așezată în față!...

Joi, 12 ianuarie 1984

Poate că mizeriile de zi cu zi ale vieții ne sunt date ca să mai uităm că îmbătrânim, că viața e *Sein zum Tode*.

*

Vasile Andru (*O zi spre sfârșitul secolului*, p. 27): „Omul este separat de om prin glaciațiuni, prin catastrofele care ne taie orice cale de comunicare cu epoca precedentă. Anii precesionali trec peste scrumul nostru. Când vine altă eră, când ne instalăm în altă vreme, nu primim nici un mesaj adevărat de la era trecută. Nici de la ciclul cosmic precedent. Suntem clivați stratificați izolați de trupul de ieri”.

Eternul început... Nu eterna revenire, nu eterna reluare *de la capăt*, de la *același* capăt. Eminescu: „Începutul și sfârșitul sunt a lumii două fețe”. Dar nu în lanț, ci în straturi, sau în

zvâcniri. Pulsația între început și sfârșit e poate cea mai generală lege a firii, valabilă și în microcosm și în macrocosm.

*

Paradox: în capul sec nu încap ideile. (Românul face distincție între „capul gol” și „capul sec”!)

13 ianuarie 1984

Cunoașterea e un act de agresiune¹. Ca să cunoști o rocă trebuie să o sfărâmi. Ca să cunoști o plantă sau un animal trebuie să recurgi la disecție, adică să le sacrifici. Dar omul (nu ca animal, ci ca suflet și ca spirit)? De el nu mai poți dispune după plac. Orice [formă de] agresivitate asupra omului duce la răzvrătirea lui. Și de aceea, poate, disciplinele umanistice au rămas subdezvoltate.

Duminică, 22 ianuarie 1984

Apropo de *Miorița*: Camus se întreba la ce se gândea Sisif când cobora muntele, eliberat de încheștarea cu bolovanul. Dar păstorul nostru, când ședea (cu mâinile și cu tot trupul) proptit în sceptrul singurătății? Ca să faci metafizică e trebuință de timp liber. De aici vin aplecarea și darul acestui popor pentru treburile spiritualești. E cu atât mai nejustificat disprețul față de „metafizica ciobănașului” (*geschmacklos*), pe care-l afișează G.L. și alții ca el...

¹ Ideea cunoașterii ca agresiune va reveni în alte câteva dintre fragmentele de față. Generată de propriile-mi experiențe de teren, ea avea să devină recurentă în preocupările mele teoretice de antropologie. Mai întâi, ea a constituit tema comunicării mele – “Beyond Aggression and Humility. Participant Observation in Studying One’s Own Native Community” – la cea de a 3-a Conferință EASA, găzduită de Universitatea din Oslo (24-27 iunie 1994). Ulterior, am dezvoltat alte aspecte în Gheorghiță Geană, „Cunoașterea ca agresiune. Despre o altă ipostază a așa-zisului rău”, capitol în: Carmen Strungaru & Rainer Schubert (ed.), *Ce putem afla despre om de la găște. 100 de ani de la nașterea lui Konrad Lorenz*, Iași, Polirom, 2005, pp. 109-123; și în Idem, “On Aggression and Humility in Anthropological Knowing”, în: *Annuaire Roumain d’Anthropologie*, tome 51, 2014, pp. 97-113. Iar reflecția continuă!...

Luni, 6 februarie 1984

Iată mica perlă epistolară pe care dl. Noica i-a trimis-o d-nei Titi Simionescu, drept răspuns la *ex libris*-ul pe care aceasta i l-a plăsmuit²:

„15.XII.'983, Păltiniș

Iubită prietenă din aceeași galaxie,

Darul d-tale, deși nemeritat, îmi apare totuși atât de «firesc», încât îmi închipui lesne că ne-am cunoscut și rămâne numai să ne amintim pe care planetă. Îmi închipui că pe una albastră, a culturii, unde nu erau rachete și unde timpul se măsoară cu clepsidra, iar nu cu ceasuri care să îngăduie numărătoarea inversă.

Dacă este așa, atunci poate vii într-o zi de primăvară, eventual cu prietenul Geană, pe micul meu satelit, unde vă așteaptă, cu drag și recunoștință,

bătrânul cosmonaut

Constantin Noica”

Joi, 9 februarie 1984

Din nou la Profesorul Edgar Papu³, de astă dată singur.

Îmi vorbește despre oralitatea românească. Cuvântul e un zeu al cărui chip nu trebuie văzut. Sfială în fața cuvântului scris... Personalități de mare influență, dar fără o vastă operă scrisă (Nae Ionescu, Mircea Vulcănescu, Francisc Rainer etc. Maiorescu însuși a fost un tip oral)... Intervin spre a releva importanța oratoriei la români. Totuși, adaug, oralitatea e doar *una* dintre

² Titi (Filofteia) Simionescu (n. 1927): artistă plasticiană care și-a obiectivat talentul în genuri precum pictura în ulei și pe sticlă, grafică, sculptură, *ex libris*. În cadrul acestui din urmă gen, a dedicat un *ex libris* lui Constantin Noica (1979). Imaginea reprezintă un măr, peste care se conturează un ochi deschis și o clepsidră. Am decodificat și comentat această lucrare în Gheorghită Geană, „Un «ex libris» pentru Constantin Noica”, în *Modelul cultural Noica*, vol. 1, pp. 245-254, Cuvânt înainte de Eugen Simion, Culegere de Marin Diaconu. București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2009.

³ Pe eminentul cărturar Edgar Papu l-am abordat în special (dar, firește, nu numai) pentru scrierea sa *Călătoriile Renașterii și noi structuri literare* (București, Editura pentru Literatură Universală, 1967), în care „călătoriile Renașterii” reprezintă o perspectivă dinspre zona culturii umaniste asupra Marilor Descoperiri Geografice (pe care, personal, le consider *Antropo-geografice*). Or, însăși geneza antropologiei ca disciplină științifică își are rădăcinile în acest fenomen de excepțională amploare în istoria umanității.

dimensiuni. Să nu-i uităm pe Hasdeu, Iorga, Sadoveanu, Călinescu și pe toți cei care au lăsat în scris adevărate monumente.

Îl preocupă intens „fenomenul românesc”. Protocronismul a însemnat refuzul marginalității. Eu: românii nu pot fi marginali, fiindcă ei reprezintă unul dintre popoarele europene cu cele mai vechi rădăcini. De aici și conservatorismul nostru (!). Nu poate fi marginal ceea ce are rădăcini adânci.

O mărturie despre Enescu: la el muzica venea înaintea arcușului. De comparat cu ceea ce-mi spusese Anton Dumitriu: Enescu la vioară lăsa impresia de zeu – în orice caz, de ființă în care s-a coborât un duh supranatural.

Și totuși, ființa aceasta spiritualizată din fața mea stă la coadă la pâine. Zic, la un moment dat: „Dacă democrația ateniană n-ar fi fost sclavagistă, Platon și Aristotel n-ar fi existat”. „Sigur (îmi prelungește gândul distinsul meu amfitrion), nu poți fi în același timp și Platon, și sclavul lui Platon”.

O discuție de peste trei ore și jumătate (de la 13 fix la 16:40!), care a avut asupra mea un uimitor efect de reechilibrare.

Joi, 23 mai 1985

Mary Vlădescu mă acuză de delicatețe excesivă la mobilizarea oamenilor pentru măsurat, în teren. Asta mă face să reflectez la relația subiect-obiect în cunoaștere. Cunoașterea e o agresiune din partea primului termen al relației. Toată demnitatea subiectului cunoscător constă în a converti agresivitatea în iubire; mai ales un antropolog e dator să încerce acest act de transfigurare. În definitiv nu le dăm nimic acelor oameni, în schimb așteptăm de la ei să se lase măsurați cu zâmbetul pe buze. Au ei vreo idee de ce îi măsurăm? Nici una. Noi încercăm să-i lămurim, dar cât pricep ei din lămuririle noastre? Niciodată totul. Se lasă abătuți brusc din drumul lor – unii merg la magazin, alții la lucru – și până să afle despre ce-i vorba s-au și trezit cu antropometrul pe cap sau cu chestionarul paremiologic în față. Noi intrăm în dialog cu ei de pe altă poziție; noi știm ce vrem de la ei, ei nu știu niciodată pe deplin aceasta. Noi trebuie să ne păstrăm demnitatea rangului superior pe care îl deținem în raport cu ei. Să nu uităm: ei sunt niște ființe agresate de tot felul de obligații sociale (contractări de animale, muncă voluntară etc.). Să le înțelegem zbuciumul și să ne păstrăm simpatia pentru ei chiar și atunci când se refuză investigației noastre.

Duminică, 16 iunie 1985

Astăzi am lucrat la Câmpuri, ajutați după amiază și seara tot de Mihai Adafini⁴. I-am completat chestionarul paremiologic paznicului de noapte de la Consiliul Popular. E un om foarte interesant, un filosof în felul său. La sfârșit m-a provocat la un dialog care ar fi meritat a fi înregistrat la casetofon. Îl redau foarte succint.

El (Gheorghe Staicu îl cheamă și are 66 ani): „Aveți o meserie grea. E lume și lume; unii au judecata mai lungă, alții au judecata mai scurtă – dumneavoastră trebuie să-i pricepeți pe toți. O furnică nu seamănă cu alta, darămite un om cu altul!...”

Eu: „Noi nu ne supărăm dacă cineva ne refuză, dacă cineva se ferește de noi. Mai degrabă putem noi să-i înțelegem pe ei, decât ei pe noi...”

El (după o scurtă tăcere, necesară ca să-și interiorizeze cele spuse de mine): „Asta-i ca un balsam de pus pe rană, ce-ai spus acum; pentru că lumea-i zbuciumată, toți trag de ei, în toate părțile și nu mai știe bietul om ce să facă și ce să creadă...”

Sâmbătă, 28 decembrie 1985

Sesiunea Rainer. A vorbit frumos, deși cam mult, Ion Zamfirescu, altminteri specialist în istoria teatrului universal. Sesiunea a avut loc nu la Laboratorul de Antropologie, cum s-a întâmplat în anii trecuți, ci la Institutul de Igienă. Aceasta a fost mica război a doctorului Enăchescu – el a organizat și acum această sesiune, dar în urma pensionării lui forțate (...) a întors spatele Antropologiei. (...)

Medalia Francisc I. Rainer
(foto: Nicolae Leasevici).



⁴ Profesor de istorie, pe-atunci în comuna Câmpuri, ulterior la Liceul din Panciu.

La sfârșitul sesiunii, dr. Enăchescu mi-a înmănat medalia Rainer⁵. Am rostit câteva cuvinte, cam următoarele:

„Nu știu dacă merit această cinste. Tot ce pot face e să mărturisesc că m-am aplecat asupra lui Rainer din dorința de a înțelege cât mai bine tainele antropologiei. Căci există personalități a căror viață și operă se integrează atât de bine unei discipline științifice, încât nu poți cuprinde acea disciplină fără să cunoști personalitatea respectivă.

Francisc Rainer a fost o astfel de personalitate. Mai apoi mi-am dat seama că, de fapt, el a depășit cu mult orizonturile unei discipline; el a fost un microcosmos uman: nu există problemă umană pe care să nu și-o fi pus la un înalt prag de acuitate – viață și moarte, artă și știință, bine și rău etc. De aceea, a-l cunoaște pe Fr. Rainer ca personalitate înseamnă a te afunda în esența condiției umane.

În privința misiunii generației mai noi de a spori capitalul spiritual lăsat de Rainer, ea trebuie asumată în toată gravitatea ei. Nu numai *ființa* umană e rezultanta relației ereditate-mediu, dar și *opera* umană.

O știință e o entitate vie. Noi am moștenit de la Rainer și de la urmașii săi direcți o stare de lucruri, care e un dat. Noi vom căuta să sporim acest dat cu datul nostru de inteligență și de voință. Dar răspunsul la întrebarea «Quo vadis, anthropologia?» depinde și de condițiile de mediu, adică de structurile sociale și instituționale, de momentul istoric etc.”.

Sâmbătă, 26 aprilie 1986

Slujbă pentru Mircea Eliade, la biserica Sf. Silvestru; s-a săvârșit în săptămâna aceasta la Chicago, în vârstă de 79 ani. Au fost de față la ceremonie Fănuș Neagu, Paul Anghel, Ștefan Bănulescu, Cezar Baltag, Petre Got, Ilie Bădescu, Andrei Pleșu, Al. Paleologu, Octavian Ghibu, Constantin Joja și alții.

⁵ Vezi foto *Medalia Francisc I. Rainer*: Creatorul medaliei este Aurel Bordenache. Fața medaliei conține chipul în profil al lui Rainer, încadrat circular, pe margini, de inscripția: „PROFESORULUI DR. FR. I. RAINER. OMAGIU. 1940”. Reversul reflectă pasiunea lui Rainer pentru clasicismul elen și înfățișează *Discobolul* lui Myron, având drept fundal imaginea Parthenonului, iar deasupra, în margine, desfășurată semicircular, inscripția (cu litere grecești) „*physīs peirata*”, însemnând (în una dintre traduceri posibile) „natură – experiență”. Turnată în anul inscripționat (probabil cu ocazia ieșirii la pensie a Profesorului), medalia aceasta reprezintă o raritate chiar și pentru colecționari.

„În general sînt aici lumea, micușii și vinerea, în jurul aei 13". I-am promis că-i voi reprezenta în biblioteca mea un Kroeber - de Boas și în altă ceva din el.

Miercuri, 29 mai. Ora 18: deschiderea expoziției Pău
Pău la Muzeul Satului. Afuerență mare.
A deschis evenimentul directoria Jena Negoită,
care, apoi, cu mult tact, a lăsat locul de
moderator Ioanuci, Zoe Bugalanga. Am mai vor-
bit: Octavian Ghibu (fiul lui Omisfor Ghibu,
abia al descoperitorului lui Pău) și de asemenea
Răzvan Theodorescu și Vasile Drăguț. De față:
măc alte iluștre persoane: Paul Petrescu, Geo-
geta Itoica, Francisc Păcurariu, Valeriu Anania,
Constantin Joja, Nicolă Cosma (muzicologul),
Ioan Alexandru (venit cu întârziere) - ca să
înșir numai cîteva întregiri cunoscute de
mine. O elită venită să omagieze un
găsin fărâncuș, un smerit apăsător de
candlele din lăcuste!

31 mai - 1 iunie. Sesiune științifică la Muzeul Satului,
cu tema „Spațiul satului românesc”. Sînt în-
terviu și eu cu comunicarea: „O polaritate
axiologică a spațiului rural: central și margi-
nea”. E o încercare de reabilitare valorică
a ruralului față de urban. Am fost progra-

mat în prima zi, într-o secție cu arheologul Radu
Florescu, cu Nicolae Dmăre, Ion Chelcea,
Corneliu Bucur și alții. Am vorbit al doilea,
după Radu Florescu. Conținutul comunicării,
în calitate de moderatoare a ~~discuției~~ lucrului de
cuvînt, Georgeta Itoica a remarcat implica-
bile sociologice și filosofice, afirmînd că a
fost o comunicare ce dă de gîndit. „Ea n-
amîntit, de asemenea, de comisiunile lui Ernest
Bernica, care ne încercau cîndva”, a în-
cheiat comentariul. Seara, la disații, N.
Dmăre avea să remarce subtilitatea ideilor
mele, iar Corneliu Bucur mi-a făcut cîteva
observații, menționînd măc că cele spuse de
mine i-au plăcut fără doar și poate. De alt-
fel, la sfîșit, aveam să mergem o poartă
de drum împreună, el oferindu-mi surpriza de
a-mi spune că-și aduce foarte bine aminte de mine
de la celebra sesiune de lucru din Filisica, simți-
to legătură cu monografia Mărginini: Sibiu-
lui. Și eu îl reținuseram. El era atunci un
frunte tinăr director adjuncț al Bruckenthalului;
il secunda pe Cornel Toimie, iar eu pe
Vasile Caramela. Astăzi petrecă prin iunie 1976.

Luni, 3 iunie. Plecare spre Olmpuri: Mary, Marina
și Marcel cu mașina lui Vulpe (acesta
la volan), iar eu, George Crăciun și Vasile

Pagini de manuscris (1985).

Americanii i-au făcut cinstea ca de-acum încolo catedra pe care el a ilustrat-o (cea de istoria religiilor) să poarte numele Catedra „Mircea Eliade”.

În drum spre biserica Silvestru am trecut pe la Paul Anghel. Era și Ilie Bădescu acolo. Am plecat toți trei, împreună.

Bădescu și-a procurat singur ediția Mehedinți⁶. I-a plăcut mult nota mea nr. 78 la *Coordonate etnografice* (p. 321), cea cu „o-i, oi!”, ca expresie a modului cum tradiția noastră pastorală se răsfrânge asupra abecedarului...

Duminică, 25 mai 1986

Paul Anghel a fost de curând la Institutul de Filosofie, invitat la o sesiune (sau colocviu) de estetică. A plecat de-acolo total dezamăgit. Acum va înțelege mai bine rolul lui Noica în filosofia românească...

Îi spun că vreau să întemeiez o filosofie a istoriei pe cultul strămoșilor. Mircea Eliade a elaborat așa ceva [adică o astfel de viziune] plecând de la mit. Eu vreau să plec de la cultul strămoșilor... Omul din fața mea face o mișcare înapoi, în semn de mirare. Seara mi-a dat telefon să-mi spună cât de mult l-a tulburat ideea mea, implorându-mă totodată să o dezvolt cât mai repede⁷.

Sâmbătă, 21 iunie 1986

În campanie la Bârsești, în Vrancea. Am sosit aici pe data de 7 iunie. Componenta echipei: eu, Maria Vlădescu, Corneliu Vulpe, Gheorghe Crăciun și Nadia Stahovski. Am fost bine, chiar foarte bine primiți – parcă nicăieri nu ni s-a acordat respectul de-aici. Eu, Cornel și Gheorghe locuim la cele două camere oficiale ale Consiliului, iar Mary și Nadia în sat, pe undeva pe-aproape de noi. Masa ne-o gătim singuri, ne-am adus produse de conserve pe care le amestecăm cu legume – Mary și Nadia lucrează cât lucrează, iar la prânz își pun în valoare

⁶ Este vorba despre volumul S. Mehedinți, *Civilizație și cultură*, ediție îngrijită, cu Prefață, Sumar biobibliografic, Note și Indice de nume de Gheorghiu Geană, Iași, Editura Junimea, colecția Humanitas, 1986.

⁷ Această idee se baza pe cercetările mele despre Moși, întreprinse la Izvoru și în satele învecinate din sudul Argeșului, în anii '70. Am revenit în acele locuri după mai bine de douăzeci de ani, ajutat de doctorandul meu, artistul plastic Lisandru Neamțu, și de profesorul Gheorghe Ene (eminescolog de excepție, originar din Izvoru). În 2004, după o documentare comparativă (*cross-cultural comparison*) privind această temă în alte culturi din lume, am susținut o comunicare la Conferința EASA de la Viena, publicată în scurtă vreme (Gheorghiu Geană, "Remembering Ancestors. Commemorative Rituals and the Foundation of Historicity", in: *History and Anthropology*, 16 [3], 2005, pp. 349-361).

talentul de bune gospodine și în același timp de bune colege. Noi, bărbații, cărăm ce-i de cărat, ajutăm pe cât putem, dar mai ales spălăm vasele!...

Mobilizarea populației a fost foarte bună. Oficialii de la Consiliu au făcut convocare prin sat. Oamenii au venit, mai ales că în primele zile vremea a fost ploioasă și n-au putut merge la prășit. Așa se face că în prima săptămână am mers cu o medie de 30 indivizi pe zi. În ziua de Înălțare (12 iunie) și în duminica imediat următoare am mers la Negrilești, unde abia am dovedit cu măsuratul și cu aplicarea chestionarelor. Mary a măsurat numai în cele două zile nu mai puțin de 130 indivizi, iar eu cu Gheorghe am aplicat peste 120 chestionare paremiologice. Ne-am propus să acoperim și Negrileștii, fiindcă deși intră, din 1968, în componența comunei Bârsești, a rămas totuși o entitate umană aparte.

Deocamdată, de trei zile încoace, nu mai avem același spor, fiindcă vremea s-a îndreptat și lumea se duce la prășit. Avem însă în față trei zile la rând de sărbătoare – Rusaliile (mâine), Pogorârea Sfântului Duh (luni) și Drăgaica sau Sânzienele (marți) – sperăm să le folosim din plin.

*

Am putut urmări aici și mondialul de fotbal [din Mexic] – e un televizor la cantonul silvic, cu antenă specială pentru prins Chișinăul. În treacăt fie spus, este iresponsabilă această privire a telespectatorului român de un program normal de televiziune. Fiindcă dacă în Moldova toată lumea urmărește programul transmis de ruși, în Muntenia pe cel transmis de bulgari, iar în Ardeal pe cel transmis de unguri, înseamnă că România e, din acest punct de vedere, dezmembrată! Și sunt atâtea străini, mai cu seamă vecini, care ne vor dezmembrați după o asemenea schemă!...

Joi, 26 iunie 1986

Ziua întoarcerii a început cu un ghinion: cursa de 7:30 [spre Focșani] n-a mai venit de la Tulnici, fiind în pană. Următoarea a venit la 13:30. Am așteptat-o rămânând pe loc, în stație, în fața magazinului. Ciudat cât de calmi și de răbdători am fost! – Conștiința lucrului împlinit! De altfel, în ce mă privește, nici n-aș zice că am pierdut vremea cu totul, fiindcă am profitat de prezența unui cioban care aștepta și el cursa și pe care l-am descusut despre modul specific de comunicare și înțelegere între om și animalele de la stână: oaia, câinele, măgarul. Atât de interesat de *Miorița*, cum sunt, nu puteam să nu tresar la unele mărturii culese deja de mine în această campanie despre felul în care oaia, zbierând sau refuzând să mai pască, presimte o

nenorocire ce urmează să se petreacă la stână: fie că va veni lupul, fie că pe stăpân îl așteaptă o primejdie.

Vineri, 12 iulie 1986

Îi ofer d-nei Zoe Bușulenga un exemplar din ediția Mehedinți. O convorbire cu ea este o delectare. Nu credeam ca prețiozitatea sa academică să fie dublată de o atât de pronunțată tendință spre extravertire. E, în orice caz, neașteptat de comunicativă.

Îmi confirmă că are rădăcini genealogice în Vrancea: bunicul dinspre mamă – Gheorghe Apostol – a fost preot în Mărășești, unde-și doarme și somnul de veci.

Îmi spune de ce a fost incinerat Eliade (știe de la sora savantului, Corina Alexandrescu, trăitoare în București): el și Cioran și-au jurat să nu se înmormânteze în pământ străin. – E prea profund ca să nu fie și adevărat!...⁸

23 iulie - 6 august 1986

Campania de la Poșaga, cu Mary Vlădescu, Gheorghe Crăciun și Tamara Alexe. Tamara e o nepoată a lui Mary și ajutor al său în această campanie.

Poșaga se învecinează cu Sălciua, sat pe care l-am cercetat în anul trecut. Ambele intră în salba de sate de pe valea Arieșului, măsurate acum aproape cincizeci de ani de Iordache Făcăoaru. Mary vrea să cerceteze microevoluția populațiilor respective⁹.

.....
Ca și în anul trecut, transportul de la Alba Iulia până la satul vizat ne-a ridicat probleme. E o singură cursă pe zi – dimineața, la ora 7. Casa se deschide însă la ora 5 și biletele se epuizează imediat. Acum un an ne reținuse bilete un impiegat cumsecade, care de astă dată era în zi liberă. (...) Atunci una dintre femeile de-acolo, care n-avea de fapt nicio treabă în momentul acela, mi

⁸ Și totuși Mircea Eliade a fost incinerat. După opinia preotului Gh. Calciu-Dumitreasa, care l-a cunoscut bine pe Eliade, incinerarea s-a produs însă prin forțarea dorințelor testamentare ale savantului (a se vedea – și pe suport de hârtie, și pe internet – consemnarea unor apariții publice ale părintelui Calciu, în care acesta a lansat ipoteza „mormântului furat”).

⁹ E de consemnat că – în virtutea unei determinări tainice parcă – Maria Vlădescu a lucrat cu aceleași instrumente de care făcuse uz și Făcăoaru în perioada interbelică, instrumente pe care colega noastră le achiziționase de la acesta cu mulți ani înainte.

s-a adresat, binevoitoare: „Fiți fără grijă, domnule, vă voi rezerva eu biletele”. Era tocmai casierița care intra în tură a doua zi. (...)

Ne-au mai reținut în Alba Iulia demersurile la județ, așa încât abia pe 25 iulie – a treia zi de la plecarea din București – urcam în cursa de Abrud, de unde aveam să luăm „mocănița” spre Poșaga.

.....
La Poșaga, între altele, mi s-au părut foarte interesante jocurile copiilor; interesante prin felul cum integrează în ele o dialectică a vieții și a morții, a binelui și răului etc.¹⁰

Într-unul din jocuri, un copil se prefacă că e mort. Ceilalți vin la el, îl plâng, îl bocesc, apoi îl duc la „cimitir”. Înainte de a-l „îngropa”, cineva îl stropește pe față cu apă vie și „mortul” înviază. Ca în basme!...

Iată însă un joc și mai și: se cheamă „Florile și florăreasa”. Un copil se alege florăreasă. Ceilalți, cu florăreasa de față, își aleg, fiecare, câte un nume de floare. După ce toți copiii au primit un astfel de nume, intră în joc cu un sunet de clopoțel – „cling, cling, cling!” – Îngerul.

– „Cine ești?”, întreabă florăreasa.

– „Îngerul”, i se răspunde.

– „Și ce cauți?”, se continuă dialogul.

– „O floare”.

– „Ce floare?”

Acum Îngerul spune un nume de floare:

– „Un crin”, sau: „O lăcrămioară” etc.

Dacă între copii există floarea respectivă, acel copil trece de partea (adică în ceata) Îngerului. Dacă floarea cerută nu există, atunci Îngerul așteaptă să-i vină din nou rândul la ghicit. Căci imediat după el intră în scenă, cu un zgomot impunător – „bum, bum, bum!” – Ăl-de-pestemunte, adică Dracul, Satana. Dialogul e același ca și cel cu Îngerul. După ce copiii toți au fost împărțiți în două cete, se trage o linie, pe pământ. De o parte a liniei se așază Îngerul cu ceata lui, de partea cealaltă trece Dracul cu ceata lui. Cele două cete – dispuse în șir, cu copiii rânduiți unul în spatele altuia, ținându-se de brâu – stau față în față, fiecare cu căpetenia ei în frunte. La un semn al florăresei, Îngerul și Ăl-de-pestemunte (grozav eufemism!) se apucă de mâini și, susținut fiecare de ceata lui, încearcă să-l determine pe celălalt să depășească linia și să-l tragă în

¹⁰ Am asistat personal la asemenea jocuri de copii, dar mi-am completat informațiile în urma unor interviuri cu Florentina Urs, fiica pădurarului din sat (atunci copila fiind în vârstă de 12 ani).

zona sa. Cine reușește, acela a câștigat jocul... Iată, într-un joc de copii, tot sensul istoriei biblice, esența luptei dintre principiul Binelui și principiul Răului! La început lupta e indirectă, ca o întrecere pentru câștigarea cât mai multor suflete; în final, lupta devine directă...

*

Un moment de neuitat: Într-o zi am făcut excursie până la Sălciua, peste deal. La întoarcere: urcuș foarte greu. Dar de undeva, de pe o coastă cu iarba jumătate cosită și jumătate necosită, se vedea în vale lunca Arieșului, ca-n palmă, cu râul arcuind o frumoasă buclă. În fundal, spre răsărit, cu zidurile de calcar strălucind în bătaia soarelui, închidea orizontul Culmea Bedeleului, în care se află săpată de mâna nevăzută a naturii vestita Poartă a Zmeilor¹¹. Peste toată valea am auzit atunci, ca o superbă emblemă sonoră a acestui spațiu românesc, un sunet de taragot!...

Duminică, 15 februarie 1987

Am visat o siluetă feminină, pricepută în... arta miniaturilor medievale (în *studiul* acestei arte). Într-un spațiu ciudat, ca o cameră de muzeu – dotată însă nu atât cu opere de artă, cât cu aparatură de studiu –, ființa aceea îmi făcea... un vaccin în palmă! Aș putea crede că mă așteaptă o schimbare de destin, dar să mai cred în vise?...

Marți, 19 mai 1987

Întâlnire cu d-l Noica! Absolut pe neașteptate... Am mers împreună [pe Calea Victoriei] de la Casa Scriitorilor până în dreptul Bisericii Albe. M-a luat de braț îndată și m-a dojenit: „Scrii despre mine, mă citezi, dar mă ocolești!”. M-a întrebat apoi cum stau cu pregătirea, dar n-a așteptat răspunsul meu: „Acum nu mai pledez atât de mult pentru greacă, acum pledez pentru latină mai ales. Trebuie citit Augustin”. I-am adus aminte că, în 1979, la prima noastră întâlnire, în aerul pur al Păltinișului, m-a întrebat dacă citesc teologie. Nu, nu citeam așa ceva atunci. Cu timpul am uitat întrebarea, dar ea mi s-a reactualizat după ce am început să citesc și teologie. „Da

¹¹ În acel spațiu inaccesibil omului de rând sălășluiau zmeii, care, odinioară, în zilele de sărbătoare, își trimiteau câte un reprezentant la hora satului să fure pe cea mai frumoasă fată.

– întărește filosoful coborât din înălțimi –, trebuie citiți Origen, Augustin, Clement Alexandrinul și ceilalți”.

Îmi spune, apoi, că nu mai recomandă autori („citiți autori, nu opere” – spusese și Călinescu), ci *culturi*. „Am redus cultura greacă la vreo douăzeci de titluri, pe cea germană la vreo sută și ceva; cu cea franceză e mai greu, că-i o cultură bogată... Celor care, tineri fiind, vin la mine le dau aceste liste”. Referitor la cultura germană, îmi permit să presupun ce fertilă ar fi pentru cultura română asimilarea neokantianismului – cu ambele școli, și de la Baden, și de la Marburg –, precum și a filosofiei vieții. „În ce mă privește – adaug –, mă obsedează demult Dilthey, care mi se pare fundamental pentru disciplinele social-umane”. „E pe lista mea”, se grăbește Noica să mă asigure.

Mă întreabă ce lucrez, totuși. Răspund indirect: „Îmi pare bine că n-am publicat nicio carte până acum. Mi-ați scris într-o scrisoare să nu mă dau bătut până la 60 de ani. Am crezut că-i o ironie, dar ulterior am citit ceea ce le-ați spus elevilor de la liceul «Cantemir»: că în disciplinele umaniste vârsta sintezelor este cea de 60 de ani. Sunt gata acum cu trei cărți, îmi trebuie doar răgazul să le scriu. Am în minte schema lor detaliată”. „Foarte bine – se lasă Noica prins în diversiunea mea, de altfel sinceră în privința conținutului –; să nu începi însă cu o carte de eseuri, ca Pleșu. A doua poate să fie de eseuri, prima nu”. Mă bucur în sinea mea, căci de multe ori Paul Anghel m-a îndemnat să-mi adun articolele de până acum într-o carte, eu rezistând însă tentației de a o face... Insistă, din nou, să nu mă dau bătut. „Nu-ți căuta și nu vă căutați scuze; trebuie să dați din voi totul”. Nu mă pot abține să nu-i filtrez cât de cât îndemnul: „Dumneavoastră planați undeva foarte sus, departe din punct de vedere și geografic și social de un mecanism infernal, al cărui hurea nu-l percepeți decât ca pe un zgomot surd, înfundat, inofensiv”. El: „Asta-i meteorologie...”. Eu: „Ființa umană nu poate trăi independentă de mediu. Zgomotul îi tulbură gândurile, iar ceața-i produce «influență»” (așa se spunea odinioară la gripă; Noica a râs, pricepând sensul).

Aduce vorba și despre Paul Anghel. „Este extraordinar ce face el (se referă, firește, la ciclul *Zăpezilor*). Păcat că e și inteligent, și deștept. Dacă ar fi numai inteligent, ar lăsa totul pe seama imaginației și nu și-ar supraveghea atât de riguros personajele și evenimentele”.

În final, mă invită din nou să nu-l ocolesc: „A fost o surpriză pentru mine să văd că cineva îmi citește *Jurnalul* din '44 și îmi aduce aminte de vorba-mi preferată: «Nu se știe cine dă și cine primește!»” – și râde, savurându-și aluzia. „Pe mine însă nu asta m-a surprins – intru eu în joc; pentru mine surpriza a fost să vă descopăr afinitatea pentru muzică”. „Aaa, am suprimat-o...”.

„De ce? Eu, dacă voi mai veni la Păltiniș, voi dori să facem și puțină muzică!...”. Râde ușor: „Da, da, *mousike*, așa cum o înțelegeau cei vechi...”. Eu: „...Ca o cale de acces spre Ființă”!

Ne despărțim cordial. Măine pleacă în Germania pentru trei săptămâni și-l las să se ducă la un hotel apropiat unde se schimbă banii. Pare obosit, vocea îi este caldă, dar înceată. Clipește lent. Vocea și expresia întreagă sunt ale unui om în transă extatică.

28 septembrie - 11 octombrie 1987

Campanie la Sălciua (în Munții Apuseni), cu Mary Vlădescu și Nadia Stahovski. Am satul acesta în tema de plan. În anul trecut am efectuat antropometriile (nu în anul trecut, ci acum doi ani, fiindcă în anul trecut am fost la Poșaga). Acum ne-am deplasat pentru chestionarele paremiologice și pentru demografie.

La ducere, în trenul de Alba Iulia, îl abordez pe conductor: „Eu – zic – vin din regat, și-acolo am auzit că dacă s-ar face un plebiscit românii din Ardeal ar alege Ungaria”. Răspunsul mi-a dat fiori reci: „De ce vă mirați, domnule? – Eu locuiesc în Satu Mare și oamenii de la noi își iau pașaport de o zi și merg la unguri după pâine și după alimente și după benzină. Vin și ei la noi, dar nu să cumpere ceva, ci tot ca să ne-aducă nouă. Am ajuns noi să cumpărăm pâine de la unguri?!... Apoi, ai noștri îți iau grădina și-ți mută gardul în spatele casei, pe când ungurii îți dau *cinci* grădini”...

Odată ajunși în Sălciua, aveam să întâmpinăm dificultăți mari la completarea chestionarelor mele de proverbe. Într-o zi, aflându-mă în magazinul sătesc, m-am rugat atât de mult și cu atât de puțin folos de mulțimea aflată în rând la cumpărături să vină să completeze – acolo, pe loc – chestionarul, încât Nadia n-a mai putut răbda și a părăsit incinta, ca să nu se lase cuprinsă de revoltă. Mi-am zis că va trebui să scriu un eseu cu titlul „Cunoașterea științifică, de la agresiune la umilință”.

Luni, 21 august 1989

Telefon de la Dan Zamfirescu. Așa a început: „Domnule, vreau să te felicit pentru articolul despre Eminescu din *Viața Românească*¹²! E senzațional, pur și simplu! Un articol ca

¹² Este vorba despre articolul: Gheorghiță Geană, „Reprezentativitatea lui Eminescu”, tipărit în revista *Viața Românească*, anul LXXXIV, nr. 4, 1989, pp. 13-20. Ideea principală susținută de subsemnatul era aceea că, în raport

acesta te situează în linia întâi a culturii românești! Două articole stau deasupra a ceea ce s-a scris despre Eminescu în ultimul timp: al lui Nicolae Șerban Tanașoca din *Luceafărul*¹³ și al dumatile.

Scrisul dumatile emană o mireasmă... E ca o rufă curată, care-ți dă sentimentul că merită să trăiești în țara asta!...

Dumneata scoți niște armonii pe care le acoperi cu vată să nu le știe nimeni, dar uite că mai răzbat, se mai află... Se pare că așa ți-a fost dat, să te naști fără colți și fără gheare!..."

N-am nici un motiv să-i pun la îndoială sinceritatea: pe Ceaușescu îl laudă dintr-un mesianism funciar, pe seama mea însă n-are nici un plan, nici o dobândă!...

20-24 noiembrie 1989

Congresul al XIV-lea al P.C.R. Nu s-a întâmplat nimic deosebit, deși n-a fost niciodată mai potrivit momentul să se întâmple. Noica, într-un alt moment: „Înțeleg că nu mai e nimic de făcut. Dar pe mine mă interesează tocmai asta: ce-i de făcut după ce nu mai e nimic de făcut?!"...

Toată Europa fierbe. Într-o lună de zile au căzut Berlinul și Sofia, iar în săptămâna aceasta va cădea, desigur, și Praga. Ce stranie rezonanță pot avea azi cuvintele lui Marx și Engels: „O stafie umblă prin Europa!", dar aceasta de-acum e stafia libertății. Hegel: „Singurul adevăr din istorie e libertatea!".

Socialismul va fi fost, totuși, o experiență necesară?... Se poate vedea acum că nu forma de proprietate contează, ci forma de organizare a relației individ-societate. Revoluția socialistă a

cu poporul român, reprezentativitatea lui Eminescu nu e de ordin statistic (ar trebui să fim un popor de „Eminești"!), ci de ordin exponențial, în rezonanță cu spusele unuia dintre personajele sale: „Dumnezeul geniului m-a sorbit din popor cum soarbe soarele un nor de aur din marea de amar". Iar eu adăugam: „Ca geniu, care cumulează în sine deopotrivă condiția particularului și pe cea a universalului, Eminescu a ieșit dintre noi spre a păși *înaintea* noastră. El face parte din categoria înainte-mergătorilor. Fiind ceva din ceea ce noi suntem ca popor, a fost cu mult mai mult ceea ce *ar trebui* să fim. Și-a trăit idealul ca pe un imperativ, suferind că nu s-a văzut urmat în acest mod de trăire. De aceea, mândrindu-ne cu Eminescu, se cuvine să ne întrebăm cât mai des dacă și el, la rândul-i, s-ar mândri cu noi. O iubire nu se cheamă că-i împlinită dacă nu e reciprocă..."

¹³ Referința în cauză privește articolul „Cultul lui Eminescu", semnat N. Ș. Tanașoca, apărut în: *Luceafărul*, nr. 23 (1413), de sâmbătă, 10 iunie 1989. În acest text, autorul explică excepționala venerare a lui Eminescu în cultura română prin însăși iubirea pe care poetul, el întâi, a manifestat-o față de poporul său: „a fost iubirea unui om care nu a agonisit pentru sine însuși nimic din bunurile acestei lumi: nici scaun de dregătorie, nici pământ de moșie, nici moară de morărit, nici vamă de vămuit, nici gospodărie cuprinsă, nici femeie legiuită care să-i ridice drepti urmași și moștenitori numelui și agonisitei sale".

expropriat pe expropriatori, dar a înlocuit exploatarea fățișă cu o exploatare mascată, o exploatare fără exploatare, fiindcă exploatorul a devenit statul, adică o abstracție. Odată cu exproprierea expropriatorilor s-a produs și exproprierea de libertate... Este libertatea legată de proprietate? Ce rol a avut stalinismul în pervertirea idealului comunist? A fost el, stalinismul, o etapă necesară, sau una ce putea fi evitată?... Iată întrebări la care istoria va trebui să răspundă în următoarele decenii... Eu, unul, cred – repet – că nu forma de proprietate contează în principal, ci forma de organizare a relației individ-societate, adică rolul acordat în sistemul social libertății și rațiunii.

Duminică, 26 noiembrie 1989

Da, a căzut și Praga...

Vineri, 22 decembrie 1989

De ieri, fără să anticipez că se va întâmpla (sau că se va întâmpla așa curând), am plecat la Soveja... Un sistem ce părea de neclintit s-a pulverizat!... Impresie de uluire!...

Țăranii sunt însă ponderați, așa i-a învățat istoria, de-a lungul secolelor. Cuța¹⁴, tata moșul Ion Ghibirdic – fiecare în felul lui: „Mai așteptați niște ani și pe urmă să vorbiți despre binele de-acum!...”

Miercuri, 7 februarie 1990

La Facultatea de Filosofie, împreună cu alți invitați, ca să expun planul cursului. Sunt propus să predau antropologie, ca profesor asociat.

28-31 august 1992

La Praga, pentru cea de a doua Conferință EASA (European Association of Social Anthropologists)¹⁵. Prima se desfășurase la Coimbra, în Portugalia, acum doi ani, într-o atmosferă

¹⁴ Apelativ către mama (abreviere de la „măicuță”).

¹⁵ European Association of Social Anthropologists (EASA) a luat ființă în 1989. Ea s-a constituit, în fond, ca o extensie: organizația britanică Association of Social Anthropologists (cu sigla ASA) extinzându-se în Europa, prin

de neuitat, la care în bună măsură contribuise și înfățișarea medievală a orașului, cu o universitate ce tocmai împlinea șapte secole, ea însăși o adevărată citadelă medievală. Coimbra fusese un vis straniu, dar legăturile pe care le-am realizat acolo cu câteva dintre marile figuri ale antropologiei sociale europene – Adam Kuper, Marilyn Strathern, Alan Barnard (toți britanici) etc. – mi-au fost de un real folos.

La Coimbra fusesem invitat ca un fel de observator, adică fără obligația de a susține o comunicare. Țările din Europa de Est tocmai fuseseră cuprinse de febra schimbărilor revoluționare și antropologii din Apus își vor fi dat seama că o asociație nu se putea numi „europeană” fără participarea confrăților lor din Est.

La Praga am participat cu o comunicare, anume: “Discovering the Whole of Mankind”, în cadrul secțiunii (*workshop*) „Istoria antropologiei europene”. E o lucrare în care cred că am enunțat câteva idei importante: (a) diviziunea istoriei antropologiei în „faza preconceptuală” și „faza conceptuală”; (b) marile descoperiri zise „geografice” n-au fost doar atât, ci „*antropo-geografice*”; (c) științele mari (inclusiv antropologia) n-au putut să se cristalizeze decât ascultând de ceea ce eu am numit o „regulă de condiționare”, anume: după integrarea imaginii asupra obiectului de studiu („regula completitudinii”); și (d) istoria antropologiei poate fi reconstituită urmând câteva direcții hegeliene ale devenirii (direcția *ontologică*: ființă/ființă-ca-atare/ființă-pentru-sine; *logică*: obiect/concept/idee; și *fenomenologică*, în planul conștiinței: conștiința/conștiința-de-sine/rațiunea). Viziunea mea a surprins pe participanții la acest *workshop*. Organizatorul – olandezul Han F. Vermeulen – mă avizase într-o scrisoare, încă înainte de sosirea la Praga, că intru în contradicție cu el. În joc era afirmația mea că antropologia s-a cristalizat ca știință în sec. al 19-lea. El susținea că faptul s-ar fi petrecut în sec. al 18-lea. Argumentul său: apariția termenilor „*Volkskunde*” și „*Völkerkunde*” în momentul menționat de el (fixa chiar anii). Eu însă puneam în discuție *conceptul* de antropologie, adică o sumă de componente formând un „*pattern*” *disciplinar*, nu doar niște elemente izolate.

cooperarea dintre antropologii britanici și cei din Franța, Germania, Spania, Italia. În 1990, soarele libertății a făcut posibilă afilierea promptă a antropologilor din Estul Europei. Conferințele EASA s-au succedat periodic, din doi în doi ani, după cum urmează: 1990 Coimbra, 1992 Praga, 1994 Oslo, 1996 Barcelona, 1998 Frankfurt / Main, 2000 Cracovia, 2002 Copenhaga, 2004 Viena, 2006 Bristol, 2008 Liubliana, 2010 Maynooth (Irlanda), 2012 Paris, 2014 Tallinn, 2016 Milano; pentru 2018 urmează ca loc de desfășurare Stockholm. (*Nota bene*: cel ce scrie aceste rânduri a avut șansa și bucuria de a participa la toate conferințele EASA de până în prezent. La Coimbra, am donat Muzeului de pe lângă Universitate un fluier din Vrancea și o traistă din Soveja, iar la conferința de la Bristol, din 2008, am fost și *co-convenor*, împreună cu Jochen Bonz, de la Universitatea din Bremen.)

Sala Mare a Centrului de Conferințe al Universității din Coimbra, 31 august-3 septembrie 1990.
Deschiderea primei Conferințe EASA (în dreapta, cu ochelari: autorul textului de față; alături, cu barbă: Arne Martin Klausen)



Pozițiile noastre sunt ireductibile, eu însă nu mă puteam arăta atât de radical; dimpotrivă, la sfârșitul Conferinței am găsit o soluție diplomatică: „Pozițiile noastre sunt complementare – am zis eu –; dv vorbiți ca un istoric...”, „...iar dv ca un filosof!”, a completat el¹⁶.

¹⁶ Cu acorduri și dezacorduri, discuțiile dintre subsemnatul și Han Vermeulen au continuat și ulterior. În decembrie 1993 ne-am întâlnit la Amsterdam, la conferința “Anthropology and Ethnicity”. Han a rămas surprins aflând că, în pofida controverselor dintre noi, eu îl citasem pe el (anume, în articolul „Etnografie” din *Dicționarul de sociologie*, editori: Cătălin Zamfir & Lazăr Vlăsceanu). Consecința? Printr-o scrisoare ulterioară m-a anunțat că mă va include în volum, dar vroia să aibă textul meu în câteva zile. M-am blocat – am socotit că recurge la un subterfugiu prohibitiv... O săptămână n-am întreprins nimic. Într-o noapte însă l-am visat pe Han: se făcea că îl plimbam prin Soveja, pe Dealul Bisericii, și, cu gesturi largi, îi arătam în ce țară frumoasă trăiesc eu. Să fi vrut subconștientul meu să-i spună oaspetelui că nu-mi păsa de refuzul său? M-am trezit însă într-o așa de bună dispoziție, încât am avut revelația unui principiu după care trebuie să mă conduc – într-o străluminare mi-am zis: „Eu fac tot ceea ce depinde de mine, restul îl

.....

Au fost multe secțiuni interesante. Din păcate, *wokshop*-ul nostru s-a întins pe două zile (29-30 august), eu expunând în prima zi. Pe 30 august, seara, a avut loc în aula mare a Facultății de Drept (sala în care s-au desfășurat panelurile principale) o discuție despre marxism. Au vorbit câțiva dintre corifeii marxismului în antropologie – francezul Claude Meillassoux, britanicul Ernest Gellner, americanul Eric Wolf –, plus argentinno-norvegianul Eduardo Archetti (trezorierul EASA), norvegianca Melita Melhuus și rusul Valeri Tișkov. Ideea dominantă: marxismul e formidabil ca teorie, dar a fost prost aplicat. Un italian, Cesare Poppi, care a vorbit din sală la partea de comentarii, a adus elogii materialismului istoric ca filosofie... Să fim serioși! Bazele materialismului istoric – lupta de clasă ca motor al progresului social și religia ca „opiu pentru popor” – sunt astăzi total anacronice! Religiozitatea (nevoia de absolut) e o dimensiune esențială a ființei umane, iar toleranța religioasă intră ca un obiectiv important în „drepturile omului”. Cât despre lupta de clasă – aceasta reprezintă forma de grup a violenței; și cine mai teoretizează azi violența?

.....

Conferința mi-a prilejuit întărirea vechilor contacte de la Coimbra și stabilirea altora, noi. Există un interes real pentru ceea ce se întâmplă în țările din Est, pentru particularitățile culturale dintr-o țară sau alta. Un neamț tânăr din Göttingen – Andreas König – a fost încântat de discuțiile avute cu mine despre latinitatea și ortodoxismul nostru, despre bazele kantiene ale începuturilor culturii române moderne, despre Blaga și Noica etc. Am avut, de asemenea, surpriza să constat că un mexican ce activează în Anglia [la Bristol] – Enrique Hugo Garcia Valencia – îmi citise articolașul din *EASA Newsletter*, no. 3, “Cultural Anthropology in Romania”.

Din păcate, n-am avut bani. Arne Martin Klausen¹⁷ – bonomă și notorie figură a antropologiei scandinave, profesor din Oslo –, pe care, după Coimbra, am avut din nou plăcerea să-l reîntâlnesc aici, a vrut să-mi dea 100 de dolari, dar mi-am învins slăbiciunea de a-i primi.

pune Dumnezeu!”). În următoarele trei-patru zile am definitivat textul și l-am trimis. Han mi-a mulțumit, s-a bucurat și a avut chiar tăria de a-și cere scuze! Contribuția mea s-a finalizat sub titlul: “Discovering the Whole of Humankind. The Genesis of Anthropology through the Hegelian Looking Glass”, în volumul Han F. Vermeulen & Arturo Alvarez Roldán (eds), *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, pp. 60-74, London & New York, Routledge, 1995.

¹⁷ Arne Martin Klausen: fost profesor (actualmente emeritus) și director al Muzeului de Antropologie din Oslo. Vizitase țara noastră în 1975, când a ținut o conferință la Institutul (pe atunci Centrul) de Antropologie din București, după care ne-a însoțit – pe Vasile Caramelia și pe subsemnatul – într-o călătorie la stațiile-pilot de cercetări antropologice de la Berevoiești și Câmpulung Muscel.

.....

Noroc că am avut de-acasă vreo 50 franci francezi, plus vreo 150 șilingi austrieci (rămași de la Viena [din mai 1990, când participasem la un simpozion]). Ulterior aveam să mai primesc (dar asta s-a întâmplat în ultima zi) 50 dolari de la Lubica Chorváthová¹⁸, pentru traducerea (în locul drepturilor de autor) articolului ce urmează să apară în *Slovenský národopis* (nr. 3 – cuprinzând și acel articol al meu¹⁹, precum și un interviu cu Ernest Gellner – n-a putut fi tipărit pentru prezentarea la Conferință, dar mi-au onorat traducerea).

Conform obiceiului instituit în urmă cu doi ani la Coimbra, Conferința a fost deschisă printr-un discurs al unei personalități de seamă în domeniu; la Coimbra cinstea îi revenise britanicului Ernest Gellner, acum belgianului Luc de Heusch, care a vorbit în franceză, despre statutul actual al antropologiei sociale. N-am înțeles însă cine știe ce, întrucât acustica aulei mari a Facultății de Drept era atât de necorespunzătoare, cu reverberații atât de puternice, încât francez să fi fost și tot nu înțelegeai mare lucru. De fapt, toate sălile facultății erau imense, cubice (cazul aulei mari) sau paralelipipedice (precum sala în care s-au ținut lucrările secției de „Istoria antropologiei europene”, la care am participat și eu), complet nerecomandabile pentru astfel de manifestări. Acest inconvenient a fost remarcat și într-o prezentare a Conferinței, semnată de Helen Lambert în revista engleză (pe care o primim și noi la biblioteca Centrului de Cercetări Antropologice) *Anthropology Today*.

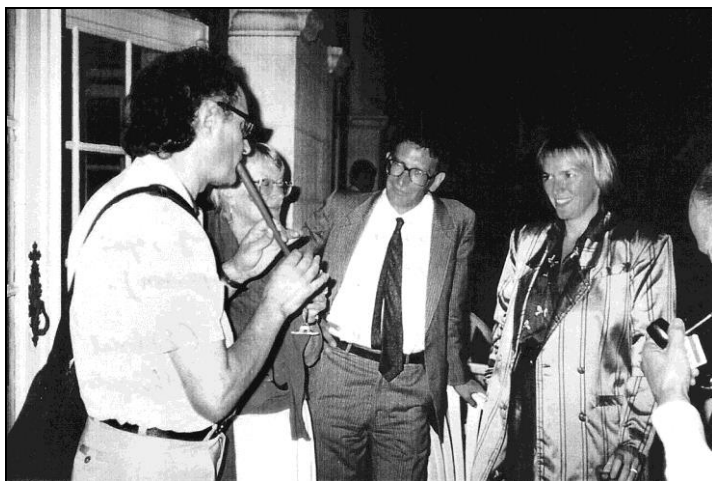
.....

Altfel, au fost și momente admirabile. Ni s-au oferit și aici două serate: o recepție la hotelul Belvedere în seara inaugurală, după discursul lui Luc de Heusch și un *party* la Hotel Park (duminică, 30 august), unde, la un moment dat, îl văd pe Adam Kuper apropiindu-se de mine ca să-mi spună: „George, vino să ne cânti, Jessica te roagă să cânti din fluier!”. Eu aveam, într-adevăr, fluierul la mine (și pe cel ciobănesc, și instrumentul *block-flöte*), dar erau în geantă și nu se vedeau, încât i-am răspuns: „De unde știți că am vreun fluier la mine?!” „Nu se poate să

¹⁸ Lubica Chorváthová: antropoloagă din Bratislava, care – sub îndemnul: „Să arătăm colegilor din Occident că avem și noi ceva de spus!” – m-a invitat să scriu pentru revista *Slovenský národopis*, la care ocupa funcția de redactor șef.

¹⁹ Datele exacte ale articolului meu sunt următoarele: Gheorghiu Geană, 1992, “Cultural Anthropology as a Paradigm of the Socio-Human Sciences”, în *Slovenský národopis/Slovak Ethnology*, 40 (3), pp. 311-316. (Ideea-pivot din articol: așa cum fizica e o disciplină emblematică pentru științele naturii, antropologia este emblematică în câmpul științelor social-umane.) Deși revista este aparent „mică”, în cuprinsul ei se pot întâlni nume de prim ordin precum (în numărul de față, de exemplu) acela al lui Ernest Gellner. Cât despre articolul meu, acesta avea să fie citat în surse bibliografice importante, între care semnalez cartea lui Michael Herzfeld (profesor la Harvard), *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*, Malden, Blackwell/UNESCO, 2001.

nu-l ai!”²⁰, a mai zis el, după care ne-am deplasat pe terasă, la o masă unde mai erau Jessica (soția lui Kuper) și secretarele lui: Sheila Bailey și Maureen Bloom. Sheila mă cunoștea de la Coimbra, am recunoscut-o și eu (o englezoaică aristocrată, descinsă parcă din *Forsyte Saga*). Maureen mi-a spus că-mi reține numele de pe când lucra ca secretară a lui Kuper, acum ea nemaîndeplinind această funcție; m-a întrebat ce lucrez, care-i situația socială în România și, în particular, care-i situația antropologiei – aici i-am vorbit de cursul meu și de dificultățile privind documentarea bibliografică.



Recital de fluier; de față (de la stânga): Karin Siverts (din Bergen, Norvegia), Adam Kuper (Brunel, EASA Chairman), Kirsten Hastrup (Copenhaga, EASA Secretary, apoi între 1992-1994, EASA Chairperson) și, cu pipă, Henning Siverts (Bergen).

Standurile de cărți mi-au pus din nou la încercare capacitatea de a rezista în fața ispitelor. Oricum, a trebuit să rezist, n-aveam încotro, însă în fiecare zi mă plimbam râvnind printre standurile cu reviste și cărți. Din nou Cambridge University Press și Routledge au fost la înălțime. Cu Heather Gibson, o altă distinsă englezoaică, redactoriță principală și custodiță la

²⁰ Profesorul Kuper avea cunoștință de înclinația mea pentru cântatul la fluier, fiindcă la Conferința de la Coimbra, în 1990, susținusem – neoficial – un mic recital, la recepția oferită nouă, participanților, la Palatul San Marcos din apropierea orașului!... De altfel, de când m-am dedicat profesiei de antropolog, fluierul a fost în mod constant pentru mine un ingredient al metodei participative. L-am luat întotdeauna în teren – în Bran, în Vrancea, în satele din Apuseni... Odată m-am așezat pe o coastă de plai și am început să doinesc. Ceva mai încolo, niște oameni erau ocupați cu munca fânului. După un timp m-am ridicat, m-am apropiat de ei și le-am căutat sămânță de vorbă. M-au simțit ca pe unul de-al lor... Un gest de suflet am săvârșit la Paris, în iulie 2012: detașându-mă de programul Conferinței (cea de a XII-a), am poposit *ad hoc* la Montparnasse și la Père Lachaise, unde am cântat din fluier și din *block-flöte* la mormintele lui Brâncuși, Cioran și Enescu...

standul mării edituri Routledge, am trăit un episod nostim. Aflându-mă în fața standului, am răsfoit mai multe cărți, dintre care una, *The Myth We Live By* (eds: Raphael Samuel & Paul Thompson) mă interesa în chip deosebit. Am „cântărit-o” în mână și-am întrebat cât costă – aproape 13 lire britanice. Am întrebat dacă aş putea să achit în mărci germane, „Fie”, mi s-a răspuns concesiv. Asta însemna cam 25 mărci. „Da – zic –, dar să știți că eu n-am decât vreo 20” (aveam exact 21 mărci). „Bine”, mi-a zis doamna, încă o dată cu maximum de bunăvoință. Când, însă, m-a văzut scoțând micul meu portmoneu și deșertând din el tot puținul mărunțiș pe care îl aveam, s-a uitat în jur ca și cum ar fi vrut să mă apere de ochii celorlalți și, totodată, să-și asigure propria-i complicitate, apoi mi s-a adresat simplu și elegant: „Luați-o! Și-așa ceea ce nu vindem nu luăm înapoi, la Londra, ci oferim gratuit unei biblioteci de-aici”. Și m-a invitat, în continuare, să revin în ultima zi, întrucât, la ridicarea standului, cărțile rămase vor fi distribuite „free of charge”. Într-adevăr, în ultima zi am mai obținut un volum, de nelipsit din orice bibliotecă de antropologie, volum pe care mi-l doream demult: *The Argonauts of the Western Pacific*, de Bronislaw Malinowski. Aș fi putut să mai iau și altele, dar mi-am impus să nu abuzez. În aceeași ultimă zi, Lubica Chorváthová aproape m-a rugat să primesc un atlas etnografic al Slovaciei, frumos lucrat, însă de dimensiunea unei lungimi de braț, încât mă gândeam cu teamă cum îl voi transporta. Totuși, ea mi l-a împachetat și legat atât de bine, încât ulterior nu mi s-a mai părut la fel de incomod și l-am luat pentru biblioteca Centrului. În fine, tocmai mă pregăteam să părăsesc sala de publicații, care arăta ca „la spartul târgului”, când l-am văzut pe Adam Kuper apropiindu-se de mine cu o carte, *Out of Time*, de Nicholas Thomas: „George, poftim, e de la Jessica!”. Jessica era pe același post ca și Heather Gibson, dar la Cambridge University Press; deja îmi mai dăruise o carte, la alegerea mea: Jack Goody, *The Interface Between and the Oral and the Written*.

.....

(...) impresia generală despre Praga și oamenii ei a fost una excelentă. Niciodată (sau poate rareori, numai în copilărie, la Soveja, din cofă de brad) – n-am mai băut apă cu atâta poftă ca la Praga, la hotel: aveam la mine un recipient de plastic și când puneam apă în el se înroua; apa aceea ținea – cum se spune – și de foame. Transportul în comun, de asemenea, foarte bine pus la punct: cu orar în stație pentru fiecare linie de autobuz ori de tramvai, orare întocmai respectate, la minut! Vltava mi-a adus aminte de Neckarul Heidelbergului și de poemul simfonic al lui Smetana, iar Piața Venceslas de Jan Palach, studentul care și-a dat foc în 1968, când trupele „frățești” ale Pactului de la Varșovia au înăbușit „Primăvara de la Praga”. Oamenii sunt de o solitudine mișcătoare, împinsă până într-acolo, încât dacă întrebi pe cineva cum se ajunge în

cutare loc e în stare să te ducă el – persoana respectivă – până la țintă. Pe mine însumi, chiar când am descins în Praga și voiam să ajung la Facultatea de Drept (punctul de reper furnizat de organizatori), m-a condus la punctul căutat un jurist (tocmai un jurist!), dr. Milan Pohanka²¹, membru al Comitetului Juridic și Constituțional, care, odată ajunși la Facultate (aflată pe malul Vltavei), nu m-a lăsat până nu a găsit biroul de înregistrare a participanților la Conferință. Iar seara, după ce m-am instalat la hotel, fiindcă era în ajunul începerii Conferinței, am ieșit puțin să văd orașul. Am ieșit din metrou la Vyšehrad, punct important, misterios, cu un parc, o catedrală și un cimitir al figurilor naționale celebre (Smetana, Dvořák, Čapek). Acolo am întâlnit pe arhitectul Ludvik Vrabec, un bărbat cu vreo zece ani mai mult decât mine, care într-o englezească foarte germanizată, a început să-mi furnizeze explicații despre istoria locului; apoi m-a condus prin parc spre un promontoriu cu o splendidă vedere asupra Vltavei și asupra colinelor orașului. Am zăbovit până la căderea întinericului, domnul arhitect deșertându-și în fața mea o nemărginită iubire pentru orașul în care se născuse și în care își dorește cândva odihna veșnică.

Marți, 6 octombrie 1992

Încep un nou an universitar; predau la Filosofie și la Sociologie. Griji, emoții... Nu credeam că aș fi în stare să vorbesc în public ore în șir. Îmi făceam atâtea probleme privind stilul, coerența...

De fapt, îndată după primele prelegeri de anul trecut, aveam să-mi dau seama că dificultățile sunt altele. În primul rând, lipsa unei biblioteci de antropologie, cu reviste și cărți în mai multe exemplare. Eu posed în bibliotecă-mi personală cărți și articole recente, unele chiar de ultimă oră, dar ele sunt unicate. Cum să organizezi o discuție la seminar pe o temă anume, când același text nu poate fi parcurs decât de unul-doi studenți? Soluția de a da unuia dintre ei să citească și să facă referat, iar ceilalți să asculte, poate fi o ieșire, dar randamentul nu poate fi maxim. Apoi, eu însumi trebuie să re-parcurs o mulțime de texte pe care le-am citit cândva, ca să văd acum care dintre ele are și o valoare didactică și care nu, spre a le include în bibliografia de seminar, sau, dimpotrivă, spre a le lăsa deoparte.

În sfârșit, mai intervine și nevoia de integrare în munca de la catedră. Trebuie să te integrezi unei anumite ritmicități și să te supui unei obligativități de o cu totul altă natură decât în

²¹ I-am reținut numele, fiindcă mi-a înmănat cartea sa de vizită.

cazul muncii de cercetare; dacă, de exemplu, într-o zi mă doare capul, la rangul meu pot rămâne acasă, pe când, ca profesor, nu pot lipsi de la întâlnirea cu studenții.

Astăzi, frecvența nu mai este obligatorie pentru un student, deci el poate lipsi; în schimb, profesorul trebuie să se prezinte la catedră în orice împrejurare, conform orarului.

Deosebirea cea mai profundă privește însă conținutul activității: în general, la catedră trebuie să predai *paradigme*, adică teorii acceptate și consacrate (nu poți cere unui student la examen teoria *ta* în cutare problemă); în schimb, sensul cercetării este tocmai *descoperirea*, *inovația*, *creația*!...

Duminică, 8 decembrie 1996

Dimineață, mă pregăteam să plec cu Traian la biserică. Înainte de plecare, în cadrul buletinului de știri de la ora 10:00, s-a anunțat la radio săvârșirea lui Marin Sorescu. Știrea m-a luat prin surprindere, eu neștiindu-l suferind.

L-am cunoscut la Botoșani, în iunie 1989, la centenarul săvârșirii lui Eminescu. Atunci am vorbit întâia oară despre „suflet și spirit în poetica eminesciană”.

M-au felicitat Constantin Ciopraga și Marin Sorescu. Atunci, în aer liber, la lacul de la Ipotești, eu fiind cu părul ciufulit de vânt, Sorescu mi-a făcut o schiță de portret, pe prospectul-program al manifestărilor.

Marți, 10 decembrie 1996

Curs la Sociologie. Închin această prelegere lui Marin Sorescu. Le adresez studenților îndemnul de a-i aborda opera – îndeosebi ciclul *La Lilieci* – dintr-o perspectivă sociologică și etnografică.

Dacă despre Coșbuc și Goga s-a spus că au dat, fiecare în felul său, o monografie a satului românesc, cu Marin Sorescu acest tip de încercare cunoaște o împlinire și mai adecvată.

Apoi le-am citit din *La Lilieci*, cu comentarii *ad hoc*.

Măști, 3 martie 1998

Îmi scrie profesorul Steven Grosby²², din America: “*I thought that in your article you were absolutely correct to warn against approaching complicated social issues with dichotomous categories (e.g. globalization/locality, or Gemeinschaft/Gesellschaft etc., etc.). It was an important insight that I learned early on from my teacher and very good friend, Professor Edward Shils. Would that more scholars appreciated your point!*”.

Duminică, 12 aprilie 1998

Silogism incert

Ce de lucruri începute
și neterminate
în viața asta a mea:
ca un silogism
sfâșiat în premise
– unele mai mari,
altele mai mici –,
toate încărcate de adevăr
(*gemând* de-atâta
adevăr)...

Cine
și cu ce bici
le va mai putea snopi
vreodată
într-o concluzie?...

²² Este o mare autoritate în domeniul studiilor despre etnicitate și naționalism, redutabil susținător al poziției primordialiste. A fost încântat, după cum se vede, de articolul meu “Ethnicity and Globalisation. Outline of a Complementarist Conceptualisation”, apărut în *Social Anthropology*, revistă de sub egida EASA (no. 5, part 2, 1997, pp. 197-209).

Luni, 27 martie 2000

Dimineață, pe la ora 10, pe culoarul de la Rectorat (în incinta Facultății de Drept), discutam cu unul dintre studenții mei de la Filosofie. Rectorul Ioan Mihăilescu a trecut pe lângă noi și mi-a dat de veste că, în cadrul ultimei ședințe a Comisiei Superioare de Diplome, mi s-a aprobat calitatea de conducător de doctorat în filosofie. Făcusem cerere îndemnat de Vasile Tonoiu și de Ilie Pârvu²³.

Marti, 20 iunie 2000

După amiază, tocmai ajuns acasă (să tot fi fost ora 15), mi-a telefonat Cătălin Zamfir. E noul decan al Facultății de Sociologie și, de la înălțimea acestei calități, mă invită să mă integrez în corpul profesoral al Facultății de Sociologie, ca profesor de antropologie, cu normă întreagă, de titular. „Parcă ziceai că vrei să întinerești personalul Facultății!” – îi dau eu replica, făcând uz de una dintre afirmațiile sale din ziarul *Universitas*. „Păi ce, te consideri bătrân?”, zice el râzând. „Dar nici tânăr!”. „Bine, tu ești o excepție!”, încheie el, cu un aer de bună dispoziție...

Marti, 26 februarie 2002

Traian (acum în cl. a III-a) mă acaparează foarte mult, dar e o bucurie să ai un asemenea copil în preajmă. Toată ziua e cu *The New Encyclopaedia Britannica*²⁴ în mâini, dar la școală tocmai la obiectul „științe” a luat calificativul „bine”. Are tot felul de cunoștințe, citește mitologie, ascultă singur muzică simfonică la pick-up, are colecția revistei *Mari pictori*, știe cine a luat și cine nu a luat Premiul Nobel, dar e distrat și neatent. „Binele” de la științe l-a luat fiindcă, cerându-li-se să enumere în ordine părțile componente ale unei plante, a pus florile și

²³ Printre cei care *m-au ales* (acesta e termenul, fiindcă nu noi îi alegem pe candidați, ci ei ne aleg pe noi, îndrumătorii) pentru trecerea prin acest proces inițiat, aveau să se afle, întru reciprocă sporire: Mona Mamulea, Marin Constantin, Călin Cotoi, Lisandru Neamțu, Virginia Stănescu, părintele Bogdan-Costin Georgescu, Sebastian Ștefănuță, Mihai Burlacu, Gabriela Drinovan, Lucian-Ștefan Dumitrescu, Ilinca Damian, Cornel-Florin Moraru (lista fiind în desfășurare).

²⁴ Ediție în 33 volume. Am câștigat-o în 1996 la un concurs cu ascultătorii, organizat de Societatea Română de Radiodifuziune.

fructele înaintea frunzelor. Mie tocmai această opțiune mi se pare interesantă: sub vraja fascinației, el a pus frumosul și binele înaintea adevărului!...

Acum vreo două săptămâni, învățătoarea le-a dat ca temă la limba română să-și imagineze o convorbire cu peștișorul de aur și să-i adreseze acestuia trei dorințe. Traian a spus că el vrea: să aibă sănătate el și părinții lui, să ajungă înțelept [nu doar deștept, că deștepți sunt mulți!] și să ia Premiul Nobel pentru literatură, ca să i-l dea lui Eminescu (întrucât pe vremea aceea Premiul nu se acorda, iar Eminescu l-ar fi meritat din plin!)/...



Conferința EASA de la Cracovia (26-29 iulie 2000), la *workshop-ul* “Rethinking Primordialism”, cu o comunicare apărută ulterior în revista *Nationalities Papers* (vezi rândurile de jurnal din 15 septembrie 2003, cu notele infrapaginale aferente). De la stânga la dreapta: Carles Salazar (Lleida, Spania), Joan Bestard (Universitatea din Barcelona), Josep Llobera (spaniol, profesor la University College of London, *convenorul* principal al *workshop-ului*), Gheorghiță Geană (tocmai încheiasem comunicarea) și João de Pina Cabral (Institutul de Științe Sociale din Lisabona).

Sâmbătă 26 iulie 2003

La Soveja. Dimineață liniștită. Cerul era înnorat, dar norii erau sus de tot și nu anunțau ploaie. Vecinii de peste drum – Ghiță și Mina Mutică – se pregăteau să meargă la odaie cu căruța,

pe Ungurașul, în fundul Chiei, unde aveau niște brazde de fân de adunat și de adus acasă. Ne-am oferit să mergem și noi – eu cu Traian –, dar nu numai într-o simplă plimbare, ci și cu dorința de a da ajutor la adunatul fânului. Am plecat pe la 11 fără un sfert și-am ajuns la odaie cam într-o oră. Acolo am întors brazdele cu furca și ne-am așezat la umbră de-am prânzit. Am mai zăbovit vreo oră până s-au uscat brazdele, iar apoi am început să le adunăm. Între timp a ieșit și soarele. Am strâns brazdele mai întâi în căpițe, după care am încărcat căpițele în căruță. Traian n-a stat pe tânjeală: nu i-a stat gurița, dar nici mâinile. Sper să rămână în amintirea lui această zi: cu mirosul de fân, cu linia albastră a munților, cu valea Chiua (largă și generoasă), cu lumea văzută, la întoarcere, din carul cu fân. (Cine n-a văzut o dată lumea de sus, din vârful unui car cu fân, nu pricepe mai nimic din tablourile de care cu boi pictate de Nicolae Grigorescu și, îndeosebi, nu are acces la una dintre sursele vocației filosofice a românilor!²⁵)

Joi, 18 septembrie 2003

Acum două săptămâni, mesaj de la Mona Mamulea, prin e-mail: „V-am visat azi-noapte: personajul interpretat de dumneavoastră se străduia să transporte apă cu o găleată imensă, țărănească, din lemn, construită din niște șipci verticale, dar care erau situate la o distanță considerabilă una de alta. În mod normal, apa nu ar fi avut cum să stea la un loc în dispozitivul acela; și totuși stătea. Considerațiunea mea (onirică), atunci când am văzut scena, a fost: «Uite că se poate căra apă și cu ciurul!». *Strange!* Cum interpretați?”

Îi răspund astăzi: „Dacă izbutesc să evadesc dintre proștii lui Creangă, ajung în zona făcătorilor de miracole. Nu mă știu printre aceștia, dar cred că uneori țelurile mele se plasează în zona imposibilului. Visul grăiește însă în termenii reușitei, ceea ce poate însemna pentru mine un mesaj premonitoriu de încurajare. Oricum, e tulburător...”

Luni, 15 septembrie 2003

Scrisoare prin e-mail de la profesorul Steven Grosby. E unul dintre cei mai mari specialiști din lume în tema primordialismului. Mă consolează pentru respingerea articolului

²⁵ Așadar: lumea văzută de sus, din carul cu fân... De asociat cu cele notate în ziua de 22 ianuarie 1984, despre ipostaza păstorului în singurătate, proptit în băță, stare similară ca stimulare a reflexivității!...

meu²⁶ de către editorii revistei *Nations and Nationalism*. „Cred că articolul dv. (*your*) este o bună și foarte interesantă contribuție. Dar trebuie, de asemenea, să spun, că nu sunt surprins. Aceia dintre noi care avem viziuni delicate (*sensible views*) trecem printr-o perioadă dificilă”. Mă îndeamnă, apoi, să trimit articolul lui Martin Bulmer, editor șef la revista *Ethnic and Racial Studies*, dar mă previne: „Trebuie însă să fiți conștient că întreaga orientare a argumentării dv. predispune la opoziție. N-ar trebui să fie așa, da' asta este. Dv. însă, trebuie să continuați în încercarea de a publica acest articol și să nu vă descurajați”²⁷. Și încheie în altă ordine de idei: „Din cele câteva ocazii când m-am întâlnit cu [ex-]studenți de-ai dv., o dată în Italia și apoi la Londra, cred că puteți fi mândru de ei. Vă felicit pentru această împlinire, care este cel mai important lucru pe care noi îl putem face ca dascăli (*teachers*)” (se referă la întâlnirile sale cu Sandra Cristea în Italia și, ulterior, cu Dan Dungaciu la Londra).

12 ianuarie 2010

La începutul ultimului curs de antropologie socială cu studenții din anul I, unul dintre ei m-a întrebat cu un aer sincer, adolescentin: „Domnule profesor, v-a plăcut să veniți în fața noastră și să ne predați?”. Întrebarea m-a surprins, dar mi-am stăpânit emoția și am răspuns mai întâi: „Ar trebui să vă întreb *eu* pe dv. dacă v-a plăcut să mă ascultați!...”. Apoi, ca un preambul la prelegerea de încheiere, am perorat vreo cincisprezece minute. I-am îndemnat să aibă încredere în destinul lor. Sociologia oferă fiecăruia șansa de a lucra în contexte sociale dintre cele mai diverse. Genetica, sau fizica nucleară – ca să exemplificăm – nu se pot profesa decât în condiții foarte pretențioase: e nevoie de laboratoare, aparatură și multe altele. Spre deosebire, o cercetare sociologică sau antropologică se poate efectua și într-un sat mai mult ori mai puțin îndepărtat de oraș: poți aborda acolo aspecte de demografie, de calitatea vieții, poți studia ritualurile comunității, relațiile de rudenie etc. Important este să dobândești acum, în facultate, o bună pregătire profesională. E-adevărat, programa de studiu este insuficientă: cât poți să acoperi în doar trei ani? De aceea, i-am sfătuit să ia studiul pe cont propriu. Despre Traian Herseni s-a spus

²⁶ Este vorba de articolul “The Carpathian Folk Fairs and the Origins of National Consciousness among Romanians”.

²⁷ În cele din urmă, articolul a apărut în revista *Nationalities Papers*, unde, după insuccesul dinspre *Ethnic and Racial Studies*, îl trimiseseam la recomandarea – de astă dată expresă – a profesorului Grosby, care îmi va scrie la apariție că *Nationalities Papers* este “a very good journal, and one in which it should appear!”. În detaliile lui bibliografice, articolul arată astfel: Gheorghită Geană, “The Carpathian Folk Fairs and the Origins of National Consciousness among Romanians”, în *Nationalities Papers*, 34 (1), pp. 91-110.

la săvârșirea sa, înainte ca trupul să-i fie acoperit cu țărână: „Orice regim politic ar fi avut nevoie de un asemenea om!”. Am încheiat: „Faceți în așa fel încât să fiți necesari! Societatea și instituțiile ei să vă caute pe dv., iar nu invers!...”

19 februarie 2010

Ilie Pârvu îmi propune un post de expert european în evaluarea unor proiecte de cercetare finanțate de Uniunea Europeană!... Evaluările proiectelor se desfășoară la Bruxelles, în cadrul unor întruniri ale echipelor de experți. Funcția e foarte prestigioasă (și bine retribuită), dar ce fac eu cu proiectele mele – când aș mai găsi timp de lucru efectiv și de scris?... Am refuzat, cu mulțumiri adresate lui Ilie pentru încrederea pe care mi-a acordat-o. „Nu văd altul mai bun decât tine pentru antropologie și științele umane”, a sunat argumentul său încă de la începutul conversației noastre. Și a încheiat: „Te înțeleg și îți dau dreptate; și eu vreau să mă retrag!...”

Joi, 4 martie 2010

Ne-au vizitat la Institut două studente aflate în România cu burse Erasmus (două „erasmiene”, cum îmi place mie să le alint): Lucie Carton de Grammont (venită de la Bruxelles) și Allice Mercadier (de la Montpellier). În primul semestru, au participat la cursul meu de introducere în etnografia românească, la Facultatea de Sociologie. Stăteau întotdeauna foarte atente, în primele rânduri. Eu predam în românește, dar din când în când rosteam și în franceză, pentru ele, sinteze de trei-patru fraze despre cele tocmai spuse. Acum s-au deprins binișor cu limba română. În toamnă, încă de la primele ore le vorbisem studenților despre târgurile din Vrancea. În decembrie, Allice mi-a spus că ea deja se încumetase să meargă la unul dintre aceste târguri (ultimul e cel de Sfântul Nicolae, la 6 decembrie)... Am avut și în alți ani studenți străini: o fată din Italia, două din Spania, un tânăr din Germania...

Luni, 30 mai 2011

De ce le vine greu unor oameni să creadă în Iisus? Pentru că nu au resurse interioare să înțeleagă sacrificiul de sine?!...



Lucie Carton de Grammont (Bruxelles) și Aliche Mercadier (Montpellier), bursiere Erasmus, participante la cursurile subsemnatului, la Facultatea de Sociologie, aici: în vizită la Institutul de Antropologie (martie 2010); între cele două: colega Adina Baci. Pe perete, în dreapta, sus: afișul simpozionului de la Cambridge dedicat împlinirii a 100 de ani de la expediția britanică în zona Strâmtorilor Torres (1898-1899), moment istoric prin care s-a statuat cercetarea de teren (*fieldwork*) drept mod de abordare fundamental în antropologia socială și culturală.

*

Edgar Papu, într-un interviu: „De la Lucian Blaga am luat rușinea de a spune lucruri banale, arhicunoscute, sau lucruri comune”...²⁸. Așadar, este imoral să spui și să scrii banalități. Aceasta nu înseamnă a forța originalitatea, ci a tăcea dacă nu ai de spus ceva important. Discret, m-am condus și eu, întotdeauna, după acel principiu!...



Filippo Zerilli (profesor la Universitatea din Perugia, ulterior la cea din Cagliari), un prieten al lumii românești, în vizită la Institutul de Antropologie din București (decembrie 1999).

²⁸ Interviul luat de Marius Pop și publicat în revista *Orizont*, 28 (6), 1977. Reeditat în: Edgar Papu, *Interviuri*, ediție de Ilie Rad și Grațian Cormoș, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2005 (cit.: p. 59).

MISCELANEU

*Marin Constantin**

marconstant2015@gmail.com

Annuaire Roumain d'Anthropologie: despre universul tematic al unei reviste antropologice românești

În anul 1964, în publicistica academică românească a apărut pentru prima dată *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, o revistă în limbi străine a Institutului de Antropologie „Francisc Rainer” al Academiei Române, din București. Evocând astăzi existența neîntreruptă – de-a lungul a mai bine de o jumătate de veac – a acestui anuar, se cuvine poate să remarcăm reușita tematică a unui „periodic” dedicat simultan celor trei domenii cruciale ale „științei omului”, și anume paleoantropologia (desemnată în paginile revistei și *antropologie istorică*), antropologia biologică (numită deopotrivă *antropologie contemporană*, *antropologie aplicată*, *antropologie [bio] medicală* și *antropologie genetică*) și, în sfârșit, antropologia culturală și socială. În acest caz, „reușita tematică” ține seama de un proiect – mai curând implicit în succesiunea generațiilor de cercetători contributory – menit să mențină interesul acestora pentru un demers antropologic dacă nu „total”, în orice caz, deschis constant către polimorfismul comportamentului uman.

Începuturile *Annuaire Roumain d'Anthropologie* au fost însoțite (în același an: 1964) de un alt eveniment inaugural în cadrul instituției de cercetare mai devreme menționată, respectiv constituirea – mulțumită deciziei Academiei Române – celui dintâi departament național de „antropologie socială, demografică și culturală”. Din 1964, antropologia culturală avea să reprezinte (aproape neîncetat) una din principalele coordonate ale *tablei de materii* a revistei în discuție. Fără vreo intenție de a sugera astfel o interdependență absolută între destinul științific al

* Institutul de Antropologie „Francisc Rainer” al Academiei Române (București).

Textul de față propune o scurtă retrospectivă bibliografică a revistei *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, pe parcursul celor 52 de ani de apariție neîntreruptă a acesteia la Editura Academiei Române (1964-2016). O primă variantă a acestui text a fost publicată cu titlul “Pensées pour un anniversaire” în *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 51, 2014, pp. 3-6.

Annuaire Roumain d'Anthropologie și ramura culturalistă a antropologiei, ne putem probabil pune de acord – rememorând ca atare – continuitatea îngemănată a revistei și noii (pe atunci) sub-discipline antropologice în România.

Nefiind posibil (*hic et nunc*) de a întreprinde o analiză detaliată a ceea ce niște autori români și străini – ca paleoantropologi, bio-antropologi, și etnologi – au elaborat pentru publicația amintită, constatăm doar cum reflecția lor teoretică și metodologică apare a fi fost cu regularitate legitimată prin munca specializată de teren și studiile monografice de caz.

Într-adevăr, lectura retrospectivă a *Annuaire* evidențiază numeroasele amplasamente rurale și urbane ale anchetelor antropologice din România, fie că a fost vorba de șantiere arheologice¹, fie de eșantionări de biologie populațională², fie în sfârșit de investigații demografice și etnografice³. Cu toate că studiile găzduite în revista noastră au fost concentrate asupra unor grupuri românești de populație, *Annuaire* a beneficiat și de contribuții privind minoritățile naționale din România și anumite comunități din *alte culturi*, de dincolo de hotarele statului național român⁴. De altminteri, atare încredere acordată fundamentelor observaționale ale teoretizării a fost cea care a susținut publicarea în paginile revistei a unor studii dedicate conceptualizării și metodologiei antropologice⁵.

¹ D. Nicolăescu-Plopșor, I. Popovici despre mormintele de înhumatie de la Boian-Vărăști, Călărași (1967), N. Mirițoiu despre necropola de la Poieniști-Vaslui (1992), A. D. Soficaru despre *Basilica D* de la Tropaeum Traiani, Constanța (2006-2007) etc.

² H. Dumitrescu *et al.* despre satul Rogova-Mehedinți (1965), M. Vlădescu, C. Glavce despre satul Maieru, Bistrița-Năsăud (1977), M. Istrate *et al.* despre satele Fărăoani și Prăjești, Bacău (2000) etc.

³ V. V. Caramela *et al.* despre demografia satelor Moeciu și Șimon (județul Brașov) (1965), T. Herseni *et al.* despre minerii de la Berivoiești-Argeș (1968), Gh. Geană despre rudenii la români, cu referire la satul Izvoru-Argeș (1978) etc.

⁴ M. Vlădescu despre satele de bulgari Izvoarele, Calomfirești și Licuriciu, din județul Teleorman (1973), S. Beroniade *et al.* despre rudarii din satele Români de Sus și Vaideeni, județul Vâlcea (1974), C. Glavce *et al.* asupra variabilității constituției corporale la populația feminină din Mozambic (1985), L. Măntescu despre „neo-ruralitatea” din Bretagne, M. Florescu despre practica etnografică în Angola (2008), Monica Popa și S. Ștefănuță despre proprietatea colectivă asupra pădurii în Koupa (nordul Greciei) (2014), S. Ștefănuță despre „dialectica identității etnice și naționale” la Skra (nordul Greciei) (2016).

⁵ Vezi Șt. Milcu (1965) despre „metoda complexă de cercetare în antropologie”, ca un ansamblu de investigații biologice, medicale, demografice, sociologice și istorice (1965), H. H. Stahl despre interdisciplinaritatea sociologiei și antropologiei sociale (1971), Gh. Geană *et al.* despre „sistemul integralist-dinamic” în antropologia culturală din România (1974), Vasile Dem. Zamfirescu despre direcțiile de cercetare în etologia umană (1992) etc.

Fără a insista asupra a ceea ce, de o manieră didactică, este adeseori enunțat prin „complexitatea antropologiei și a obiectului său de studiu”, putem oricum contempla multitudinea aspectelor ce au fost explorate de-a lungul anilor în numerele *Annuaire*, sub raport paleoantropologic, bio-antropologic și etnologic/socio-antropologic.

Paleoantropologii (sau cei care, în cursul timpului, au semnat în revistă sub o asemenea titulatură) și-au îndreptat atenția asupra unor situri neolitice, antice sau medievale, în studiul unor trăsături osteologice sau anatomice⁶, demografice⁷, medicale⁸, rituale⁹, militare¹⁰, zoo-arheologice sau „paleo-faunistice”¹¹ etc.

La rândul lor, antropologii fizici au dezvoltat un bogat repertoriu tematic în termeni de „caractere antropologice” (antropometrice, morfologice, pigmentare, biochimice, fiziologice, dermatoglice, genetice, medicale etc.)¹², „structură a populației”¹³, „ontogeneză” (și anume:

⁶ O. Necrasov despre situl Doboșeni-Harghita (1964), O. Necrasov, D. Botezatu despre situl Ostrovu Corbului-Mehedinți (1981), N. Mirițoiu și A. Soficaru despre siturile Poienești-Vaslui și Vărăști-Călărași (2002), M. Szelekovszky, A. Marcsik despre situl Berettyóújfalu-Nagy Bócs-dűlő, Ungaria (2010) etc.

⁷ O. Necrasov *et al.* despre situl Cernica-București (1979), O. Necrasov *et al.* despre situl Cernavodă-Constanța (1982), D. Botezatu *et al.* despre situl Valea Seacă-Bârlad (1983) etc.

⁸ I. Popovici despre siturile Bucov-Prahova, Cuhnea și Giulești-Maramureș, Radovanu-Călărași, Sânnicolau de Beiuș-Bihor și Străulești-București (1976), Zs. Csóri *et al.* despre situl Hajdúdorog-Szállásföldek, Hungary (2009) etc.

⁹ D. Nicolăescu-Plopșor și W. Wolski despre situl Mărgăritești-Olt (1972), M. Nica și D. Nicolăescu-Plopșor despre situl Cârcea-Craiova (1975), M. Perianu despre situl Cotârgaci-Botoșani, Vânători-Galați, Căscioarele-Călărași și Ampoița-Alba (1991) etc.

¹⁰ D. Nicolăescu-Plopșor despre situl Schela Cladovei-Mehedinți (1976), A. Soficaru despre situl Tropaeum Traiani-Constanța (2005) etc.

¹¹ A. Bolomey despre situl Histria-Constanța (1965), O. Necrasov și M. Știrbu despre siturile Gura Baciului-Cluj, Traian-Dealul Fântânilor-Neamț, Valea Lupului-Iași, Glăvănești Vechi-Iași, Pogorăști-Iași, Balș-Iași, Trestiana-Vaslui, Techirghiol-Constanța și Liubcova-Caraș-Severin (1978), M. Șt. Udrescu despre situl Stolniceni-Vâlcea (1990) etc.

¹² Vezi în legătură cu studiul caracterelor fiziologice: Necrasov *et al.* despre regiunile Iași și Dorna (1966), biochimice: M. Cristescu *et al.* despre satele C.A. Rosetti, Letea și Chilia Veche, Tulcea (1976), E. Radu *et al.* despre Culoarul Caransebeș, Caraș-Severin (2002), morfologie cefalo-facială: M. Vlădescu despre satul Moeciu de Sus, Brașov (1970), dermatoglice: M. F. Pospíšil și C. Vulpe despre satul Moeciu de Sus, Brașov (1970) etc.

¹³ S. Grințescu Pop *et al.* despre satul Moeciu de Sus-Brașov (1970), M. Vlădescu despre satul Sălciua-Alba (1990), E. Luca despre satul Novaci-Gorj (1990) etc.

dezvoltarea biologică individuală)¹⁴, „ereditatea și variabilitatea fenotipică și/sau geneotipică”¹⁵, „starea de sănătate și/sau patologia într-o viziune populațională”¹⁶, „adaptabilitatea umană – ecologică, ocupațională...”¹⁷

Cât despre antropologii culturali, ei au urmat o agendă de cercetare centrată mai întâi (1966-1978) pe „stațiile-pilot” de la Berivoiești și Câmpulung-Muscel¹⁸, la fel cum tot ei au examinat uneori – cu unelte demografice sau filologice – alte obiective etnografice (în Bicaz și la Bran¹⁹), ori s-au angajat (1976-1992) în ambițiosul proiect al unui „atlas de valori ale poporului român”²⁰. În același timp, etnologii / socio-antropologii au dorit să evolueze către alte orizonturi de investigație, nu atât de mult integrate într-un program colectiv de lucru, cât reflectând niște alegeri individuale de studiu, cum au fost comunicarea în limbajul verbal²¹, metoda observării participative în practica „nativistă” a antropologiei²², organizarea socială a oieritului²³, „dinamica socio-culturală în tranziție”²⁴, sau munca în companiile multinaționale post-socialiste²⁵. Un aspect deopotrivă revelator pentru dezvoltarea disciplinei în România a fost introducerea antropologiei culturale în învățământul superior, la Facultatea de Filosofie a Universității din București; două

¹⁴ Th. Enăchescu *et al.* despre București și regiunea București (1973), D. Ciriță, C. Glavce despre un eșantion din București (1999), M. Știrbu *et al.* despre un eșantion din Iași (2004) etc.

¹⁵ I. Popovici-Bădărău, M. Vlădescu despre populația din Bihor (1981), F. Raicu despre populația din regiunea Neamț (2000), J. Klein *et al.* despre grupuri de populație din Bulgaria, Macedonia și Serbia (2012) etc.

¹⁶ A. Țarcă (2001) și M. Istrate (2001) despre grupuri de populație din Moldova, T. Pavlica despre populații din Voivodina, Serbia (2010) etc.

¹⁷ S. Grințescu-Pop, Th. Enăchescu despre satele Șimon și Moeciu de Sus, Brașov (1967), E. Radu *et al.* despre întreprinderi din București (1990) etc.

¹⁸ V. V. Caramela despre „stațiile-pilot” de cercetări antropologice de la Berivoiești-Argeș (1970) și Câmpulung-Muscel (Argeș) (1973) etc.

¹⁹ V. V. Caramela și V. Apostolescu despre strămutarea de populație în regiunea Bicaz-Neamț (1965); L. Mărcuș și V. Săhleanu despre antroponimia zonei Bran-Brașov (1973).

²⁰ E. P. Banks, V. V. Caramela despre *orientarea de valoare* în județul Argeș (1976), Georgeta Marghescu-Ploșteanu *et al.* despre „diversitatea axiologică în regiunile Muntenia și Oltenia” (1980), V. V. Caramela *et al.* despre orientările de valoare potrivit datelor a „34 stații pilot, urbane și rurale” în mai multe provincii istorice – Banat, Transilvania, Oltenia, Muntenia, Moldova și Dobrogea – ale României (1992).

²¹ I. Oprescu despre datele din București, Geomal și Sohodol, Alba, și Lerești-Albești, Argeș (1976).

²² Gh. Geană despre observarea participativă la Soveja (județul Vrancea) (2014).

²³ M. Constantin despre „tabloul pastoral al înrudirii” de la Tilișca (județul Sibiu) (2000).

²⁴ R. Răutu *et al.* despre „sociabilitate și de-ritualizare” în București (2005).

²⁵ G. I. Stoiciu despre două grupuri franco-române din București (2011).

programe de cursuri aveau să fie într-adevăr publicate în *Annuaire*²⁶. După 2009, niște numere speciale au fost editate în jurul unor teme ca proprietatea privată în post-socialism²⁷ și marginalizarea socială contemporană²⁸.

La începutul expunerii mele, am evocat „polimorfismul” expresiilor biologice și culturale ale fenomenului uman. Durata de mai bine de o jumătate de veac a *Annuaire Roumain d'Anthropologie* reflectă (în fond) răspunsurile pe care – cu titlu de „paleoantropologi”, „bio-antropologi” și „etno-antropologi” – generațiile de contributori ai revistei noastre au știut să le dea acestei „luxurianțe” altminteri ireductibile a omului ca organism, ca societate și ca simbol. Nu este vorba de niște răspunsuri definitive – cu siguranță! Însă istoria revistei de față (ca, probabil, aceea a oricărei publicații cu un profil mai mult sau mai puțin similar) mărturisește oricum despre ceea ce, când prin învățarea vocabularului occidental al disciplinei, când prin experiența „inițiată” a terenului autohton, constituie identitatea profesională elementară însăși a predecesorilor, și totodată a colegilor noștri de astăzi: a te afla într-o *căutare*, să spunem: a unui concept, a unei metode, și mai ales a unui înțeles – ce pot da seama, în egală măsură, de o factologie particulară și de un sistem teoretic acreditat.

BIBLIOGRAFIE

- Banks, Eugene P., Vasile V. Caramelea, 1976, “A Contribution to the Study of Value Orientation and Cultural Ecology in Romania. (I) Research Atlas in Argeș County”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 13, pp. 65-70.
- Beroniade, Simona, Tatiana Drăghicescu, S. Aloman, 1974, “Preliminary serological investigations on a group of Rudari”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 11, pp. 57-62.
- Bolomey, Alexandra, 1965, “Materiaux paleo-fauniques d'Histria”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 2, pp. 29-35.
- Caramelea, Vasile V., 1970, „Un laboratoire permanent sur terrain d'anthropologie sociale et culturelle. Station-pilot Berivoiești-Muscel. Département d'Argeș”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 7, pp. 131-137.

²⁶ V. V. Caramelea (1972) și Gh. Geană (1992).

²⁷ Vezi dosarul coordonat de Șt. Dorondel și Th. Sikor (2009), cu articole semnate de K. Fox despre România, C. Patterson despre Moldova, F. Harvey despre Polonia, C. Staddon și S. Grykien despre Polonia și Bulgaria.

²⁸ Vezi în această privință contribuțiile despre excluziunea socială în India, de către A. Singh, B. Ramachandran, A. Kawlra, N. Kishor Das și R. Yalamala (2013).

- Caramelea, Vasile V., 1972, „Le premiere cours d'*anthropologie culturelle* à la Faculté de Philosophie de l'Université de Bucharest”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 9, pp. 155-159.
- Caramelea, Vasile V., 1973, „La station pilote urbaine de Cîmpulung-Muscel, département d'Argeș, Roumanie. Deuxième laboratoire permanent sur terrain d'anthropologie sociale et culturelle, psychologique et educationnelle “, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 10, pp. 131-137.
- Caramelea, Vasile V., V. Apostolescu, 1965, „Quelques résultats d'une enquête sociale concernant la dislocation de population de la zone du lac de l'hydrocentrale de Bicaz. Interprétation socio-démographique sur profile anthropologique”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 2, pp. 111-117.
- Caramelea, Vasile V., V. Apostolescu, I. Oprescu, Gh. Geană, 1967, „Donnees demographiques portant sur les groupements humaines des villages de Moeciu et de Șimon et utilisees aux interpretations de l'anthropologie physique, sociale et culturelle”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 4, pp. 109-117.
- Caramelea, Vasile V., Laura Parciu, Doina Pătrășcan, Georgeta Marghescu, R. Anghel, V. Motapanayane, 1992, „Histoire des théories dans l'anthropologie sociale et culturelle et l'appareil conceptuel des recherches roumaines de spécialité (XI): *Value Orientation* dans la conception de quelques philosophes, sociologues et anthropologues qui ont collaboré aux recherches de 31 stations pilote urbaines et rurales pour la réalisation de l'Atlas axiologique national”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 29, pp. 60-71.
- Cirică, Dana, Cristiana Glavce, 1999, “The Assessment of Physical Development of the Fetus and the Newborn, through Clinical and Ultrasound Metric Characters”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 36, pp. 53-57.
- Constantin, Marin, 2000, „Tableau pastoral de la parenté dans un village transylvain”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 37, pp. 103-110.
- Cristescu, Maria, Maria Istrate, Cezarina Bălțeanu, 1976, „La variabilité de la lipidémie et de la cholestérolémie “, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 13, pp. 19-27.
- Csóri, Zs., H. D. Honoghue, A. Marcsik, 2009, “Leprosy in the 10-13th Century A.D. in Eastern Hungary”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 46, pp. 3-11.
- Dorondel, Ștefan, Thomas Sikor, 2009, “Private Property: from Postsocialism to Neoliberalism?”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 46, pp. 55-62.

- Dumitrescu, Horia, Marta Ciovîrnache, Tatiana Drăghicescu și R. Cănciulescu, 1965, „La structure anthropologique de la population du village de Rogova situé dans la plaine d'Olténie”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 2, pp. 51-60.
- Enăchescu, Theodor, Suzana Grințescu-Pop, Cristiana Glavce, 1973, “The Level of Physical Development of the Newborn in Urban and Rural Environment and Its Sexual Dimorphism”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 10, pp. 35-41.
- Fox, Kathy, 2009, “Confusion, Secrecy and Power: Direct Payments and European Integration in Romania”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 46, pp. 63-75.
- Geană, Gheorghiță, 1978, “Some Aspects of the Romanian Kinship”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 15, pp. 81-84.
- Geană, Gheorghiță, 1992, “A Course of Lectures in Cultural Anthropology”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 29, pp. 77-81.
- Geană, Gheorghiță, 2014, “On aggression and humility in anthropological knowing”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 51, pp. 97-113.
- Geană, Gheorghiță, C. Furtună, I. Trancu, S. Hoinic, V. Apostolescu, R. Anghel, S. Coposescu, I. Zupei, S. Petrescu, V. V. Caramelia, 1974, “The Romanian Integral-Dynamic Anthropological System Applied to the Multidisciplinary Research bearing on Personality, coordinated by Philosophy, Sociology and Social Anthropology”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 11, pp. 73-66.
- Glavce, Cristiana, Irene Ratti, Gabriela Roibu, 1985, “Some anthropological aspects of the native women from North-East Mozambique”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 23, pp. 43-50.
- Grințescu Pop, Suzana, Theodor Enăchescu, Maria Vlădescu, 1967, „Le type anthropologique de la population des villages de Șimon et de Moeciu de Sus (série masculine, entre 20-60 ans)”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 4, pp. 47-52.
- Grințescu Pop, Suzana, Theodor Enăchescu, Cristiana Glavce, 1970, „Le type anthropologique de la population du village de Moeciu de Sus (série masculine)”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 7, pp. 27-38.
- Harvey, Francisc, 2009, “Anthropological and Geographical Perspectives on Parcel Elasticity in Poland”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 46, pp. 93-106.
- Hersenî, Traian, Vasile V. Caramelia, N. Radu, 1968, „Des enquêtes de psychologie sociale, de sociologie et d'anthropologie sociale – industrielle et culturelle dans le cadre d'une

- recherche multidisciplinaire sur les ouvriers des mines de la «station pilote» de Berivoiești – Argeș (I)”, *Annuaire Roumain d’Anthropologie*, 5, pp. 103-109.
- Istrate, Maria, 2001, “Interregional Variability of the Glycemia Average Levels in Some Populations from Moldavia”, *Annuaire Roumain d’Anthropologie*, 38, pp. 27-32.
- Istrate, Maria, Maria Știrbu, Angela Simalsik, 2000, “Evolution of the Degree of Demographic Opening in the Villages of Fărăoani and Prăjești”, *Annuaire Roumain d’Anthropologie*, 37, pp. 55-62.
- Kawlra, Aarti, 2013, “ICT Mediated Development for Whom? A Reflexive Ethnography of ICT”, *Annuaire Roumain d’Anthropologie*, 50, pp. 39-52.
- Kishor Das, Nava, 2013, “Social Exclusion, Governance Breakdown and Minority Regression in Northeast India”, *Annuaire Roumain d’Anthropologie*, 50, pp. 53-64.
- Klein, Judith, Joana Pereira, Sofia Baltova, Ljudmila Efremovska, H.-G. Scheil, Tanja Arent, R. Neves, H. D. Schmidt, 2012, „MtDNA Haplogroup Frequencies in Four Balkan Populations from Bulgaria (Bulgarians and Karakachani), Republic of Macedonia (Ethnic Albanians) and Serbia”, *Annuaire Roumain d’Anthropologie*, 49, pp. 26-35.
- Luca, Eleonora, 1990, „Donnees sur la differentiation morphotypologique des populations des pămînteni et ungureni de la zone Novaci – Gorj”, *Annuaire Roumain d’Anthropologie*, 27, pp. 45-54.
- Marghescu-Ploșteanu, Georgeta, A. Șerbănescu, S. Șerbănescu, C. Popescu, V. Motapanayane (South African Republic), V. E. P. Pinto de Jessus (Guinea Bissau), T. Skotvedt, R. Anghel, V. V. Caramelia, 1980, “Axiological zonal diversity within the Romanian people’s cultural unity. Dimensions of varying values in Muntenia and Oltenia”, *Annuaire Roumain d’Anthropologie*, 17, pp. 61-66.
- Măntescu, Liviu, 2008, „Le cerf vaincu – chasse à courre et neo-ruralite en Bretagne”, *Annuaire Roumain d’Anthropologie*, 45, pp. 111-122.
- Mărcuș, Lucia, Victor Săhleanu, 1973, „L’anthroponymie de la zone Bran du point de vue dynamique et comparative”, *Annuaire Roumain d’Anthropologie*, 10, pp. 123-128.
- Milcu, Ștefan, 1965, „Sur la methode complexe de recherche en anthropologie”, *Annuaire Roumain d’Anthropologie*, 2, pp. 1-8.
- Mirițoiu, Nicolae, 1992, “Porotic Hyperostosis in the Free Dacians’ Necropolis at Poienеști–Vaslui: Congenital Hemolytic Anemia or Iron Deficiency Anemia? Preliminary Considerations”, *Annuaire Roumain d’Anthropologie*, 29, pp. 3-10.

- Mirițoiu, Nicolae, Andrei D. Soficaru, 2002, „An Ectromely Case of a Skeleton Found in the Poienești Medieval Necropolis (Vaslui County) – enclosed appendix on a cubitus (isolated) of Vărăști Neolithic Site Displaying the Same Abnormity”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 39, pp. 3-20.
- Necrasov, Olga, 1964, „Etude anthropologiques des restes osseux néolithiques appartenant à la culture Cucuteni-Ariuşd, découverts à Doboşeni”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 1, pp. 15-17.
- Necrasov, Olga, D. Botezatu, M. Ştirbu, R. Klüger, M. Roşca, D. Cotuna, 1966, „Sur la variabilité de la capacité vitale et les facteurs qui la déterminant”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 3, pp. 37-45.
- Necrasov, Olga, Maria Ştirbu, 1978, „L'importance de l'élevage dans l'économie primitive des tribus du Néolithique ancien de Roumanie”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 15, pp. 15-20.
- Necrasov, Olga, D. Botezatu, C. Feodorovici, 1979, „Sur le sépultures néolithiques de Cernica (Culture Boian) et les caractéristiques démographiques de cette population”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 16, pp. 13-18.
- Necrasov, Olga, D. Botezatu, 1981, „Les caractéristiques anthropologiques d'un squelette découvert à Ostrovu Corbului, appartenant à l'aspect culturel Schela Cladovei”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 18, pp. 11-14.
- Necrasov, Olga, Maria Cristescu, D. Botezatu, G. Miu, 1981, „Aspects démographiques et caractères anthropologiques de la population neolithique de Cernavodă (Columbia) appartenant à la culture Hamangia”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 19, 11-24.
- Nica, Marin, Dardu Nicolăescu-Plopşor, 1975, „A Ritual Complex of Cranium Cult Found Out in the Neolithic Settlement of Cîrcea (Oltenia)”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 12, pp. 15-17.
- Nicolăescu-Plopşor, Dardu, 1976, „Deux cas de mort violente dans l'épipaléolithique final de Schela Cladovei”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 13, pp. 3-5.
- Nicolăescu-Plopşor, Dardu, Ioana Popovici, 1967, „Les populations néolithiques du bassin du Bas-Danube. Les tribus de civilisations de Boian et Goumelnitza”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 4, pp. 3-16.
- Nicolăescu-Plopşor, Dardu, Wanda Wolski, 1972, „Anthropological Study of the Tumular Incineration Necropolis at Tigveni”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 9, pp. 27-44.

- Oprescu, Ion, 1976, "About the Communication Measurement of Human Communication", *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 13, pp. 71-73.
- Ramachandran, Bindu, 2013, "Differential Vulnerabilities among the Tribes of Kerala: Anthropological Insights", *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 50, pp. 29-38.
- Patterson, Carroll, 2009, "The paradox of market reform: *Pământ* and the vicious circle in the Republic of Moldova", *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 46, pp. 77-91.
- Pavlica, Tatjana, Verica Bozic-Krstic, Rada Rakic, 2010, "Frequency of Daltonism in the Regions of Backa and Banat – Serbia", *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 47, pp. 39-48.
- Perianu, Mihaela, 1991, „Aspects du rituel funeraire chez les groupements humaines pendant la periode de transition neolithique – l'âge du bronze”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 28, pp. 3-7.
- Popa, Monica, Sebastian Ștefănuță, 2014, "Collective Forest Property in Koupa. Socio-historical and Comparative Perspectives Relevant for an Anthropology of Balkans", *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 51, pp. 131-147.
- Popovici, Ioana, 1976, „Contribution à l'étude de la carie dentaire chez les populations féodales roumaines”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 13, pp. 7-9.
- Popovici Bădăraș, Ioana, Maria Vlădescu, 1981, "Phenotypic modifications in the Population of a Rural Settlement from Bihor County", *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 18, pp. 49-56.
- Pospišil, M. F., C. Vulpe, 1970, "Digital and Palmar Dermatoglyphics in the Inhabitants of Moeciu de Sus (Valley of Bran, Romania)", *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 7, pp. 71-76.
- Radu, Elena, Ecaterina Morar, Alexandrina Dobre, Gh. Valentin, 1990, „Aspects de adaptabilité de la population roumaine aux conditions de vie et travail modernes”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 27, pp. 9-24.
- Radu, Elena, H. Schmidt, L. Ciotaru, C. Glavce, I. Popa, A. Pârvu, 2002, "Frequency and Hereditary Factors of AB0 Blood Groups in Banat", *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 39, pp. 53-68.
- Răutu, Radu, Viorica Nicolau, Valentin Toma, 2005, „Une dynamique socioculturelle en transition: sociabilité et dé-ritualization”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 43, pp. 161-168.

- Raicu, Florina, 2000, „L'étude du polymorphisme du chromosome Y par l'analyse du marqueur YAP chez la population de la région de Neamț”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 37, pp. 97-102.
- Singh, Anshu, 2013, “Terrorized Spaces of Delhi: A Study of Batla House”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 50, pp. 15-28.
- Staddon, Caedmon, Stanislaw Grykien, 2009, “Local forest dependence in Central Eastern Europe: Bulgaria and Poland”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 46, pp. 107-119.
- Soficaru, Andrei D., 2005, “A Skull with a Possible Sword Stroke from Tropaeum Traiani”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 42, pp. 3-6.
- Soficaru, Andrei D., 2006-2007, “Human Remains Discovered in the *Basilica D* from *Tropaeum Traiani*”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 43-44, pp. 3-8.
- Stahl, Henri H., 1971, „Sociologie ou anthropologie sociale?”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 8, pp. 113-115.
- Stoiciu, Gabriel-Ionuț, 2010, „Aspects culturels comparatifs du travail dans les entreprises multinationals”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 48, pp. 88-106.
- Szelekovszki, M., A. Marcsik, 2010, “Anthropological Analysis of Human Skeletal Material (7-9th Century A.D., East Hungary)”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 47, pp. 3-15.
- Ștefănuță, Sebastian, 2016, “National and ethnic in the dialectics of identity in Skra, Greece”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 53, pp. 43-61.
- Știrbu, Maria, Georgeta Miu, Maria Istrate, 2004, “Modifications – in Time – in the Puberty of Girls from the Two Different Ecological Media”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 41, pp. 43-50.
- Țârcă, Ana, 2001, “Contributions to the Dermatoglyphic Diagnosis of the Down Syndrome (Trisomia 21)”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 38, pp. 71-76.
- Udrescu, M. Șt., 1990, „Les chiens de l'habitat humain de Stolniceni – Vâlcea ; données zooarchéologiques”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 27, pp. 3-8.
- Vlădescu, Maria, 1970, „La variabilité de certains caractères morphologiques du nez chez la population du village de Moeciu de Sus”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 7, pp. 27-38.
- Vlădescu, Maria, 1973, „Etude anthropologique de quelques populations de Bulgares de la Plaine du Danube, partie Ouest de la Munténie”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 10, pp. 43-62.

- Vlădescu, Maria, 1990, „Aspects microévolutifs chez une population des monts Apuseni: Sălciua, département d’Alba”, *Annuaire Roumain d’Anthropologie*, 27, pp. 25-35.
- Vlădescu, Maria, Cristiana Glavce, 1977, “Upon the Typological and Constitutional Variability according to Sex in Population of the Maieru Village (Bistrița-Năsăud County)”, *Annuaire Roumain d’Anthropologie*, 14, pp. 19-25.
- Yalamala, Reddisekhara, 2013, “Beyond the Institutionalized Approach to Research Ethics: Anthropology and Systems of Health Exclusion”, *Annuaire Roumain d’Anthropologie*, 50, pp. 65-78.
- Zamfirescu, Vasile Dem., 1992, “Trends of Research in German Ethology (The Institute of Human Ethology of Max Planck’s Society)”, *Annuaire Roumain d’Anthropologie*, 29, pp. 73-76.

*Adina Baciu**

adinabbaciu@yahoo.com

Aspecte ale antropologiei biomedicale bucureștene

Încercând să ducă mai departe realizările medicului Francisc I. Rainer (1874-1944), profesor de anatomie la Facultatea de Medicină, un mare om de știință și de cultură, practic creatorul școlii antropologice românești, un grup de cercetători format din medici, biologi, psihologi care își desfășoară activitatea în cadrul Institutului de Antropologie „Fr. I. Rainer” al Academiei Române, studiază diverse aspecte ale omului bolnav și ale relațiilor acestuia cu medicul. În ultimii ani, antropologia biomedicală a emers ca subdomeniu al antropologiei fizice, având drept interese principale dezvoltarea și nutriția, starea de sănătate și fizicul, precum și bolile, cu precădere cele de ordin cardio-vascular. Astfel, și activitatea cercetătorilor noștri se desfășoară în acest sens.

În institutul nostru, antropologia bio-psiho-medicală se realizează în cadrul *Programului 2*, intitulat: „Structura antropologică a populațiilor actuale de pe teritoriul României”. Acest program cuprinde două proiecte: „Sinteze antropologice românești” și „Aspecte antropologice privind starea de sănătate a populațiilor din România în condițiile actuale”. Temele abordate sunt extrem de variate, studiindu-se aspecte pornind de la istoria antropologiei până la marile probleme cu care se confruntă omenirea, cum ar fi: tulburările de nutriție, adicția, îmbătrânirea și migrația.

În cadrul *Proiectului 1* se efectuează studii comparative de antropologie și evocări de personalități. Obiectivele proiectului constau în valorificarea unor cercetări complexe de antropologie biomedicală în conexiune cu cercetări de antropologie socio-culturală și

* Coordonator al Compartimentului de antropologie biomedicală al Institutului de Antropologie „Fr. I. Rainer” al Academiei Române, Casa Academiei Române, Calea 13 Septembrie, Nr. 13, C.P. 24, Sector 5, Cod 050711, București, Etaj 3, Camera 3244. Tel./Fax: (004)-021-317.50.72.

demografică în populațiile actuale de pe teritoriul României, în realizarea unor lucrări de sinteză, a unor studii comparative, retrospective multi și interdisciplinare. Totodată, colectivul de cercetare al acestui proiect își propune să evoce unele personalități din antropologia românească și universală.

În cadrul *Proiectului 2* se desfășoară cinci teme care au subiecte de studiu diferite, care vor fi descrise pe scurt în continuare.

În cadrul *Temei 1* se studiază impactul noilor provocări determinate de condițiile de mediu asupra sănătății populației. Obiectivul principal al cercetătorilor din această temă este de a identifica factorii de risc cu rol în apariția și dezvoltarea unor maladii umane cu determinism multifactorial.

Aspectele antro-po-medice ale corporalității în condițiile de viață actuală sunt studiate în cadrul *Temei 2*. Pentru realizarea acestui studiu cercetătorii încearcă să evidențieze componentele regimului alimentar și ale stilului de viață responsabile în instalarea tulburărilor de alimentație la copil, la adolescent și la adultul tânăr, precum și prevalența (în funcție de vârstă, sex, nivel socio-cultural) a factorilor de risc determinanți ai obezității în cadrul populației din România.

Consumul de droguri, dependențele de alcool, de tutun, de calculator sau de jocuri de noroc fac tot mai multe victime în societatea contemporană. Aceste fenomene medicale, antropologice și psiho-sociale constituie și preocuparea cercetătorilor care activează în cadrul *Temei 3*, care studiază adicția din perspective medicale, antropologice și psiho-sociale. Principalele obiective ale acestei teme constau în: determinarea cauzelor care stau la baza adicțiilor, evidențierea prin metodele specifice antropologiei medicale a gradului de informare privind diferitele tipuri de dependență în rândul tinerilor, precum și în identificarea problemelor medicale și psiho-sociale ale dependenților.

O abordare psiho-socio-medicală privind vârsta a treia se realizează în cadrul *Temei 4*, care își propune să efectueze un studiu cantitativ și calitativ privind îmbătrânirea de succes. Obiectivul general al acestei teme de cercetare este de a evalua vârstnicul din punct de vedere psihosocial și medical, pentru a identifica strategiile de prevenție, tratament și reabilitare. Obiectivele specifice constau în determinarea atitudinilor disfuncționale, a stimei de sine, a depresiei, a anxietății, a stării mentale și a calității vieții vârstnicului. De asemenea, se urmărește realizarea unui profil al persoanelor vârstnice active în corelație cu statusul psihologic și social, precum și determinarea gradului de realizare a îmbătrânirii de succes.

În cadrul *Temei 5* sunt studiate diverse efecte ale migrației în formarea și dezvoltarea viitorului adult, în contextul globalizării. Ca obiective principale ale acestei teme de cercetare pot

fi enumerate următoarele: identificarea unor factori ce contribuie la transformarea stilului de viață în contextul migrației și identificarea din perspectivă antropologică a nevoilor bio-psihiice specifice etapelor de dezvoltare ontogenetice, îndeosebi adolescenței.

Este de remarcat faptul că pentru realizarea obiectivelor propuse, cercetătorii colaborează cu diverse instituții, cum ar fi: Universitatea de Medicină și Farmacie „Carol Davila”, București; Agenția Națională Antidrog; Asociația Crucea Albastră pentru România – „CARO”; School of Pharmacy, Keele University, Marea Britanie; Institutul de Sănătate Publică, București și Craiova; Institutul de Ocrotire a Mamei și Copilului (IOMC); Le Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), Paris, France; Institutul Clinic Fundeni; Laboratorul de Eco-Antropologie, Muzeul Omului Paris, Franța; Laboratorul de Ecologie Umană; Facultatea de Științe Semlalia a Universității Cadi Ayyad, Marrakech, Maroc; Institutul Național de Diabet, Nutriție și Boli Metabolice „Prof. Dr. N. Paulescu”, București; Institutul Național de Gerontologie și Geriatrie „Ana Aslan”; Muzeul Județean de Științele Naturii Prahova, Ploiești etc. De asemenea, numeroase personalități din lumea științifică și medicală, din țară și din străinătate, colaborează cu cercetătorii noștri în vederea atingerii obiectivelor propuse. Printre aceștia se numără: pr. conf. dr. Constantin Necula, prof. dr. Martin Frisher, dr. Emilia Elena Iancu, chestor Sorin Oprea, prof. Françoise Rovillé-Sausse și mulți alții.

Clădirea Institutului de Antropologie, ridicată în curtea Facultății de Medicină „Carol Davila” din București, s-a dat în folosință în anul 1937, cu ocazia Congresului internațional de antropologie din acest an, prin eforturile profesorului Rainer. Institutul a fost inaugurat oficial în 1940, moment în care acesta se putea compara cu cele mai bune instituții similare ale unor țări de veche tradiție. Prin întreaga activitate de cercetare în domeniul antropologiei biomedicale, prin problemele actuale abordate, cercetătorii Compartimentului de antropologie biomedicală al Institutului de Antropologie „Fr. I. Rainer” încearcă să se înscrie în tendința ultimilor ani, de a dezvolta antropologia biomedicală ca o ramură vastă a antropologiei fizice.

Această lucrare s-a realizat având la bază Proiectul de activitate al Compartimentului de antropologie biomedicală al Institutului de Antropologie „Fr. I. Rainer”, predat și aprobat de Secția de Științe Medicale a Academiei Române (din care face parte și institutul nostru), în decembrie 2016.

Marian Nuțu Cîrpaci

naayram@gmail.com

Țigani, o categorie socială etnic neomogenă

Deși informațiile de specialitate despre romi/țigani sunt destul de consistente în zilele noastre, unele informații de epocă nu au fost comentate în profunzime. În cele ce urmează, vom realiza o scurtă exegeză istorică inspirați fiind de observațiile a doi călători străini în Țările Române, un francez profesor de latină în București, și un sirian, faimosul diacon Paul de Aleppo. Observațiile celor doi aruncă o nouă lumină asupra unei realități demult uitată, și anume, că în afară de romi, au fost și alte etnii în starea de robie numită *țigănie*. Aceste etnii sunt: sirieni, negri din Etiopia sau chiar ruși și turci. Exegeza pe care o intenționăm cuprinde două părți, prima dintre ele fiind consacrată probabilei legitimări mitice a robiei țăganilor.

*

În 1822, F. G. Laurençon, profesor de latină și franceză în București, locuind timp de doisprezece ani în capitală, scria despre țigani că sunt de două feluri. Primii „sunt albi «la față» sau cel puțin de o culoare mai puțin întunecată” (Laurençon, 2005: 32), iar „ceilalți sunt țăganii rătăcitori, care trăiesc tot timpul în corturi «făcute» din rogojini proaste sau în păduri” (*ibidem*). Laurençon nota că cea de-a doua categorie de țigani au pielea foarte neagră, sunt fierari, spoitori, zlătari, lăutari, ursari, ghicitori. Dar, din relatarea profesorului, observator imparțial și deosebit de prețios informator, răzbate mirarea despre libertatea celei de-a doua categorii de țigani: „Mai ciudat că acești țigani rătăcitori sunt liberi și nu depind decât de un dregător al principatului numit armaș” (*ibidem*, 33). Nu poate fi pusă la îndoială mărturia francezului. Ceea ce părea ciudat pentru acest om de cultură era faptul că, în ciuda culorii negre, țăganii tradiționali, căci despre ei este vorba, erau liberi. De ce i se părea ciudată libertatea romilor nomazi? Probabil pentru că în Statele Unite ale Americii, temeiul biblic al sclaviei negrilor era blestemul lui Noe pus pe urmașii fiului său Ham. Cu adevărat, ursarii aveau documente domnești prin care era interzis ca să fie

făcuți sclavi la mănăstiri. Astfel, în *Uricariul*, vol. 1, pp. 282-283, este reprodus un hrisov¹ domnesc de la 1793, 25 martie, emis de Mihail Șuțu voievod, în care este mărturisit că romii ursari nomazi nu au fost sclavi. În epoca sclavagistă din S.U.A., se considera că rasele negroide sunt inferioare din cauza blestemului lui Noe asupra urmașilor fiului său Ham. Numele lui Ham se traduce în ebraică² prin „ars de soare”, sau „negru”. Coincidență sau nu, după cum vom vedea în continuare, în limba romană și celelalte limbi indiene, substantivul „gham/kham” înseamnă „soare”. La prima vedere, hinduismul nu are nimic în comun cu iudaismul. Totuși, istoria comparată a religiilor iudaică și hindusă ne va permite să presupunem că Moise a preluat blestemul pus de Noe asupra lui Canaan din... hinduism. *Hronograful*, o carte cunoscută în mediul monastic, carte din care părintele Ilie Cleopa cita deseori în predicile sfîntiei-sale, mărturisește, citându-l pe istoricul evreu Flavius Iosefus, că primele capitole ale Genezei au fost scrise pe table de aramă puse în doi stâlpi de piatră care se aflau încă în Siria pe timpul lui Flavius Iosefus (apud Băbuț, 2005: 90). Deci suntem îndreptățiți să afirmăm că sursa primelor capitole din Geneză nu este Moise, ci Moise a preluat mituri mai vechi pe care le-a prelucrat. De altfel, mitul potopului universal, apare și în epopeea lui Ghilgameș, și în scrierile sacre hinduse *Matsya Purana* și *Padma Purana*. Ceea ce este tulburător însă este conservarea numelor fiilor lui Noe, în scrierea hindusă *Padma Purana*! Un englez, Francis Wilford, a descoperit că *Matsya Purana* a conservat numele celor trei fii ai lui Noe, Satyavrata în varianta hindusă, așa cum este ea redată în *The History of British India*, vol. I:

¹ „...prin jaloba ce au datu domniei mele, bulubașii și giuzii și toți țigani cetași ai acestor două bresle cu plângere, că ei dintru începuturi au fost trăitori statorniciți în țara aceasta, purtându dajdele lor deapururea ca niște locuitori ai pământului care mai înainte au fost mulți la numeru pentru că din neamul acestora, din vechime danie pe la mănăstiri și pe la boeri nu s'au datu, păzinduse privilegiile ce au avutu prin domneștile hrisove, cu legătură ca să nu se deie danie dintre dâșșii. Dar apoi în anii din urmă rătăcinduse hrisovele acele de la mâna lor, s'au fost datu mulți dintre dâșșii danie cu hrisove, întru care vreme câți au ramas nedați, fiind cuprinși de frica daniilor, pe de altă parte geremetisiți de cătră zapcii lor, cu chipu ca să-i scape să nu se dea danie, au ramas cu totul fără de nădejde, și temându-se ca nu cumva se cadă și ei în robie pe la boeri, au fugitu de aice în Cordonul Nemțescu, și într'alte părți streine unde cei mai mulți dintre dâșșii și acum se află, și din pricina aceasta pre puținii țigani au ramas aice în țară. Căroră macar că mai pe urmă, de la luminații domni hrisove li s'au fost datu cum că nu se vor mai da danie, dar acele hrisove fiind fără legătură de blăstăm arhieresc, pe urmă tot nu s'au ținutu în samă, și ei au ramas petrecându cu prea multă frică, și deapururea ca o rană în inima lor locuește frica daniilor. Pentru care cu lacrimi s'au rugatu nouă ca să'i punem la cale cu odihna lor, și să le dăm hrisovu cu legătură de arhierescu blăstămu ca să le iasă din inimi frica aceasta, și să se statornicească mai cu temei, adunându-se și cei fugiți pîntr'alte părți de locu.”

² <http://biblehub.com/topical/h/ham.htm>.

„Este povestit în Padma Purana, că Satyavrata, a cărui salvare miraculoasă dintr-un potop universal este relatată pe larg în Matsya, a avut trei fii. Primul se numea Jyapeti, or Stăpânul Pământului. Ceilalți au fost C’harma și Sharma, pronunțate în dialectele vulgare C’ham și Sham, așa cum auzim deseori Kishn pentru Crishna. Patriarhul regal (pentru că așa este descris în Purane) îl iubea în special pe Jyapeti, căruia el i-a dat toate regiunile până la nordul Himalayei, în muntii înzăpeziți, care s-au întins de la mare la mare, și cărora Caucaz le este o parte. Lui Sharma el i-a dat țările de la sudul acelor munți: dar l-a blestemat pe C’harma; pentru că, atunci când bătrânul monarh era beat cu băutură de orez, C’harm a râs; și el a fost ca urmare sub blestemul tatălui său să devină sclavul sclavilor fraților săi” (Mill, 1817: 102-103).

Ceea ce Wiflord a omis să ne relateze, a fost traducerea numelui C’harma/C’ham. În evreiește, ca și în sanscrită, „ham” sau „kham/gham” înseamnă, așa cum am menționat, „ars de soare, negru”. Iată că blestemul lui Ham, al rasei negroide adică, a început în India. Observăm că numele biblice Ham, Sem, Yafet, sunt prezente în *Matsya Purana* sub formele C’ham, Sham și Jyapeti. Într-adevăr, în *Vede* este descrisă lupta rasei *arya* (arieni) contra rasei *dasyu*³ (dravidienii sau sclavii), rasă descrisă ca fiind negroidă, cu nasul aplatizat („anasika”) și nerespectând religia hindusă. Se pare că în Kashmir exista o colonie⁴ a triburilor pierdute ale lui Israel, în satul Gutlipora, la 30 km nord de Srinagar. Colonia este cunoscută sub numele de Bani Israel, sau „Fiii lui Israel”. Șeful lor tribal, Mir Alam Naqshbandi, pretinde că are 120 de ani, și afirmă că ei sunt descendenții lui Iacob al lui Israel, de aceea ei sunt numiți Bani Israel. Se spune că în Kashmir, pe muntele Nebo, există mormântul profetului Musa, echivalentul arabic al numelui Moise, iar o comunitate care locuiește pe acel munte se consideră drept urmașă a lui Musa Paigambar, sau Moise Profetul. Custodele actual al mormântului, Wali Rishi, afirmă că strămoșii lui l-au păzit de 900 de ani și declară că acesta este mormântul marelui profet Moise (Khayal, 2013). Servindu-se de aceste evidențe, profesorul kashmirian de istorie Fida Mohammad Hussain susține că Moise, fiind persecutat de faraonii egipteni, a ajuns în Kashmir și a murit la vârsta de 120 de ani, fiind înmormântat pe muntele Nebu în Bandipur, 50 kilometri nord-vest de Srinagar (*ibidem*). Într-adevăr, *Biblia* susține că Moise a fost înmormântat pe muntele Nebo.

³ *Das* în limba romilor ca și în hindi înseamnă „sclav”. Romii din Bulgaria îi denumesc pe cei din România și Grecia drept „roma das(ikane)”, cu sensul de *romi sclavi ai religiei creștine*, deoarece majoritatea romilor bulgari erau musulmani. Romii musulmani se numesc „roma khorakhane/horahane”, adică *romi care respectă Coranul*.

⁴ „Noi am devenit musulmani cu multe secole în urmă și înaintea convertirii noastre noi am fost budiști. Înainte de asta noi am fost Bani Israel. Noi am fost destinați să suferim și am fost împrăștiați în toată lumea și noi am venit în Kashmir prin Gilgit și Chitral, lăsând pe unii din frații noștri în Iran, Turcia, Samarkand și Afghanistan”, spune Mira Alam (Khayal, 2013).

Ciudate coincidențe, numele celor trei fii ai lui Noe prezente în Puranele hinduse, ca și numele muntelui Nebo din *Biblie* unde a fost îngropat Moise, aflat în Kashmir și păzit de o comunitate numită urmașii lui Moise. Putem presupune că mitul biblic al potopului universal, precum și cel al blestemului rasei negre, este preluat din India? Dacă da, nu este clar, dar este sigur că romii au plecat din India rasismului celor patru caste („chatur-varna”), mai precis, din cauza blestemului pus pe rasa neagră de Manu/Noe, și au ajuns să fie înrobiți din cauza aceluiași blestem preluat/existent în creștinism. În hinduismul oficial, motivația fragmentării violente a castelor este bazată pe un verset celebru din *Rig-Veda* 10.90, numit „Purusha Sukta”, care spune că Dumnezeu (*Brahma*) a creat pe preotul brahmin din capul său, pe luptător/*kshatrya* din pieptul său, pe țăran/*vaishya* din burta sa, iar castele inferioare/*shudra* din picioarele sale. De aceea toți *shudra* trebuie să fie servitorii/sclavii castelor superioare. Din casta *shudra* face parte și sub-casta *dom/rom*, nume purtat de romii europeni. Această interpretare a dus la un rasism intens care durează de peste 2500 de ani în India. Se crede că romii au emigrat din India din cauza sclaviei impuse de rasismul religios. Noi conchidem că au ajuns sclavi în România pe același principiu indian conservat și în *Biblie*, adică blestemul lui Noe/Manu pus pe rasa neagră.

*

Revenind la F. G. Laurençon, înțelegem că doar unele triburi rome erau în starea de sclavie extremă pe care profesorul Laurençon o descrie prin cuvintele „e îngăduit stăpânilor să-i maltrateze, să-i vândă, să-i dea, într-un cuvânt să facă cu ei ce vor” (Laurençon, 2005:32). Întrebarea care ne răsare în minte este: dacă romii au fost luați în sclavie pe temeiul culorii negre, atunci cum de au devenit albi, așa cum i-a descris Laurençon pe sclavii din prima categorie? Știm că legile românești interziceau căsătoriile mixte, țigani cu români. Iar dacă acestea se întâmplau, atunci românul devenea țigan cu tot cu progeniturile sale. Cu cine se puteau căsători presupușii romi, astfel încât, în urma imixtiunii genetice, urmașii lor să aibe piele albă? Tot un document românesc⁵ ne dă răspunsul. În vechime, orice persoană, indiferent de etnie sau originea geografică putea deveni țigan. Documentul următor, datat la Iași, 25 martie 7217 (1704), demonstrează acest adevăr uitat astăzi:

⁵N. Iorga, *Studii și documente cu privire la istoria românilor*, vol. VII, partea III, pp. 297-298.

„Eu Panaite Țiganul și cu fâmeia mea Safta scriem, [etc.], cum noi... am socotit și ne-am vândut dumisali Hatmanului Lupului drept doaîdzăci lei bătuți..., ca să fim dumisali direpți robi Țigani, și cu copiii ce să vor naște dintru noi... Căci noi stăpâni n'am avut, că eu Panaite Țiganul am fostu Turcu și m'am botedzat, iară fâmeia mia iaste Ruscă din Țara Leșească; pentru aceia ne am vândut dumisale Hatmanului... Eu Gligore diac de Cămară am scris zapisul. Pun degetul «Safta Țiganca lui Panaite».»

Deși originea nevestei lui Panaite era clar specificată, ca fiind aceea de rusoaică din Polonia, ea semnează ca Safta Țiganca, nu „Rusoaica”, așa cum era de așteptat. Noua ei stare de sclavie anula etnia și conștiința identității sale și a copiilor ei. Dacă Panaite era turc, într-adevăr nu putem ști, deși el se recomandă așa, numele lui fiind de origine greacă, dar este greu de crezut ca o rusoaică să se căsătorească cu un Țigan/rom, mai ales în acele timpuri. Putem considera totuși că din moment ce actul s-a făcut după ce cuplul a încasat banii, adică cei 20 de lei, și acel Panaite s-a botezat la ortodoxie (primind un nou nume?!), atunci Panaite nu mai putea fi nici turc sau mahomedan, ci Țigan. Prin urmare, el s-a înrolat de bună voie în stratul social al robilor Țigani și și-a asumat noua identitate de la începutul documentului. Presupunem că cei doi erau fugari din Imperiul Otoman, el probabil salvând-o pe Safta, care va fi fost luată prinzonieră de vreun turc. Singura posibilitate de a scăpa de urmăritori a fost fuga în Moldova. *Dacă era rom, cel mai simplu s-ar fi dus la șatra sa cu iubita lui, și ar fi cutreierat lumea. Este știut că romii în vechime nu părăseau șatra decât fiind luați în sclavie. Dar nefiind rom, a ales calea sclaviei pentru că avea nevoie de bani.* Este limpede că apelativul de Țigan în cazul celor doi nu se referea la *etnia* de romi, ci la *starea socială* de sclavi. Dar cel mai convingător amănunt este mărturia musulmanului Panaite, *care spune că s-a botezat creștin ortodox pentru a putea fi făcut sclav Țigan!* Într-adevăr, nu era posibil ca un musulman să fie făcut sclav, din cauza stăpânirii turcești.

Cât despre prezența rușilor ca sclavi în Moldova, acesta este un fapt probat prin scrierea lui Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei*⁶, în care este menționată strămutarea a peste o sută de mii de robi în Moldova de către Ștefan cel Mare. Aceștia nu putea fi trecuți decât la starea socială a Țigăniei, și doar cu aceștia puteau să se căsătorească celelalte rase înrobite în Țigănie. Satele de ruși robi sunt menționate și în *Enciclopedia română*, unde despre comuna ieșeană Sirca

⁶ „Mulți oameni, bărbați, muieri, copii, au scos în robie, mai mult de 100.000. Mulți de aceia au așăzat Ștefan Vodă în țara sa, de și până astăzi trăiaște limba rusească în Moldova, ales pre unde i-a descălecat, că mai a treia parte grăiescu rusește.” (Grigore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, Sursa: http://adevarul.ro/locale/galati/istorii-controversate-Stefan-mare-jefuitorul-fost-domnitorul-autor-deportari-masa-dus-distrugerea-sute-sates-1_5589a342452e97e90aac0ee7/index.html).

descoperim că era formată din șapte sate cu 3519 locuitori pe la anii 1900, „care odinioară au fost Țigani robi și ruși... aceștia vorbesc românește” (Diaconovich, 1904: 967).

Așa cum am arătat în textul nostru „African sau Țigan”, în Țările Române au existat africani din Etiopia și sirieni în starea de robie numită țigănie. Putem presupune că și aceștia cu timpul s-au albit⁷ în urma căsătoriilor cu rușii aduși de Ștefan cel Mare sau cu alte rase albe înrobite. La rândul său, arhidiaconul Paul de Aleppo (1836: 132), vizitând Țările Române între anii 1653-1656, făcea următoarea remarcă despre sclavii arabi:

„Este demn de remarcat că cea mai mare parte a rânđașilor, care au grijă de caii Begului și ai mai marilor statului, sunt din țara noastră, și din Egipt, mahomedani și creștini. Ei au de altfel o mulțime de sclavi negri cumpărați, pe care în mod obișnuit îi cheamă prin numele «Arab! Arab!». Ca atare, ei cred că toți oamenii din țara noastră sunt sclavi negri, sau grăjdari; și pentru acest motiv ei se uită cu nemulțumire la noi: și când noi am ajuns în mijlocul lor, și ei l-au văzut pe Patriarh, și stilul nostru și ceremoniile, și au văzut citirea noastră elegantă a limbii grecești, ei au fost foarte uimiți.”

Din fragmentul de mai sus, conchidem că și sirienii și egiptenii văzuți de arhidiacon erau considerați tot în rândul sclavilor, din cauza culorii pielii.

Relevantă, totuși, rămâne mărturia directă a profesorului Laurençon. Acesta fiind contemporan cu fenomenul trăit al sclaviei, nu putem să-i ignorăm observațiile pertinente. Pe baza legilor reafirmate de Alexandru Ioan Mavrocordat (Peretz, 1931: 48) – legi care pedepseau amestecul marital al Țiganilor cu românii prin trecerea moldoveanului liber la starea de țigănie –, putem presupune că unii romi au devenit albi și din cauza amestecului cu moldovenii, în acest mod explicându-se culoarea „mai puțin întunecată” a Țiganilor robi observată de Laurençon. Hrisovul de la 1785 sancționa prin sclavie căsătoria moldovenilor cu Țiganii:

„...după obiceiul ce s-au urmat din vechiu, cum și pentru partea moldovinească, ce s-au însoțit până acum prin cununii cu partea țigănească, fiind și hotărâri prin hrisoave Gospod, ca un moldovan de va priimi să ea țigancă sau moldovancă țigan, să rămână robi ca niște țigani...” (Peretz, 1931: 62).

Hrisovul din care am reprodus mai sus era emis în 12 septembrie 1785, de boierii moldoveni împreună cu ierarhii Gavril, mitropolitul Moldovei, Leon, episcopul Râmnicului, și

⁷ Povestea lui Harap-Alb este foarte sugestivă prin onomastică. Harapul fiind negru, cum de s-a albit?

Iacob, episcopul Hușiului. Documentul era acceptat de voievodul Alexandru Ioan Mavrocordat și semnat de douăzeci mari boieri după semnăturile înaltelor fețe bisericești.

În același timp, observăm că nu toți romii au fost sclavi, mai ales pe temeiul hrisoavelor domnești citate de Zamfir Arbure:

„Așa de pildă sunt chrisove de la 1755 Novembre Ianuarie 2, 1782 Decembre, 1892 Oct. 8, 1793 Martie 25, 1802 iunie 20, 1804 Febr. 20, în cari se zice că: «după vechiul privilegiu, dat Țiganilor de Domni, Țigani domnesci nu se vor dărui boierilor sau mănăstirilor»” (Arbure, 1898: 112).

*

Pe baza documentului lui Mihail Șuțu și a mărturiei lui Laurençon, putem afirma că romii au intrat târziu în sclavie, adică atunci când au pierdut hrisoavele prin care li se afirmau privilegiile de a fi liberi. De asemenea, pe temeiul mărturiei diaconului sirian Paul de Aleppo, putem fi siguri că africanii erau robi, ca și sirienii. În concluzie, putem spune că nu orice țigan, negru sau nu, este obligatoriu descendentul romilor sclavi, pentru că redescoperirea unor surse vechi și demne de crezare ne îndreptățește să afirmăm că unii dintre țigani care nu știu limba română sunt descendenții foștilor sclavi etnici sirieni sau etiopieni, care în urma sclaviei îndelungate și-au uitat limbile. Este puțin probabil ca Paul de Aleppo să fi greșit atunci când a scris că românii i-au confundat pe însoțitorii sirieni ai diaconului Paul de Aleppo cu sclavii negri. Deși textul în varianta englezească a scrierii diaconului sirian nu folosește termenul de țigani, ci pe acela de „grooms”, „grăjdari”, continuarea frazei, „ei cred că toți oamenii din țara noastră sunt sclavi negri sau grăjdari”, ne îndeamnă să presupunem că diaconului sirian îi era rușine că niște conaționali de-ai lui erau socotiți țigani. De asemenea, observația francezului Laurençon – despre culoarea țiganilor sclavi care „sunt albi «la față» sau cel puțin de o culoare mai puțin întunecată” – se poate referi la descendenții sclavilor negri de care diaconul Paul de Aleppo scria în anii 1650, care posibil că s-au metisat cu alte etnii aflate în starea de țigănie, deoarece Laurençon spune că romii negri erau liberi. Este cunoscut faptul că mariajele mixte între români și țigani erau un fapt inevitabil, lucru ce a dus la legile stricte emise de Alexandru Ioan Mavrocordat contra căsătoriilor între țigani și români. Pe baza documentului emis de Șuțu (nota 1), conchidem că sclavia romilor a durat mai puțin de cinci sute de ani, aceștia intrând în sclavie din cauză că au pierdut hrisoavele, „în anii din urmă”, sau pentru că hrisoavele nu erau întărite cu blestem arhieresc, și, ca atare, boierilor nu avea de ce să le fie teamă de vreo pedeapsă divină dacă încalcă

ordinele domnitorului. Nelegarea hrisoavelor domnești de scutire a ȝiganilor de danie către mănăstiri sau boieri cu blesteme/anateme poate să reflecte nemulțumirea înaltelor fețe bisericești pentru că erau lipsiți de forță de muncă, așa cum reiese din mărturia lui Gheorghe Potra: „călugări și egumeni s-au scandalizat foarte tare, nevoind cu nici un chip să admită desrobirea ȝiganilor, deoarece ziceau ei că li se știrbesc drepturile lor sfinte, pe care le-au moștenit de la început, când le-au fost mănăstirile închinat” (Potra, 2002 [1939]: 104).

Așadar, redescoperind că sclavia/ȝigănia a cuprins în sine o multitudine de grupuri etnice, etiopieni, sirieni, gavaoni⁸, ruși, tătari etc., nu se mai poate considera pe baza conceptului de simțire⁹ că orice cetățean român care de acasă știe doar că este ȝigan, fără a avea și vreo informație că în ascendența sa s-a vorbit vreodată limba romaní,¹⁰ este automat și etnic rom.

BIBLIOGRAFIE

- Arbure, Zamfir, 1898, *Basarabia în sec. XIX*, București: Institutul de arte grafice Carol Göbl.
- Băbuș, Gheorghe, 2005, *Hronograf*, ediția a II-a, Oradea: Pelerinul Român, 2005.
- Cîrpaci, Marian Nuțu, 2016, „African sau ȝigan”, în revista online *Confluente* (http://confluente.ro/marian_nutu_carpaci_1465315849.html).
- Codrescu, Theodor, 1871, *Uricariul*, vol. 1, edițiunea a II-a, Iași: Tipografia Buciumul Român.
- Diaconovich, C., 1904, *Enciclopedia română*, vol. III, Sibiu: Editura și Tiparul lui W. Kraft.
- Khayal, Ghulam Nabi, 2013, „Semitism: Does Moses lie here?” (<http://indiatoday.intoday.in/story/prophet-moses-was-buried-at-mount-nebu-near-srinagar-claims-kashmiri-historian/1/391528.html>).
- Iorga, N., 1904, *Studii și documente cu privire la istoria romînilor*, VII. *Cărți domnești, zapise și răvașe*, – partea III – *Istoria literaturii religioase a romînilor până la 1688*, București: Editura Ministerului de Instrucție”

⁸ Despre enigmaticii ȝigani gavaoni, citiți articolul nostru „African sau ȝigan”, http://confluente.ro/marian_nutu_carpaci_1465315849.html.

⁹ Concept îmbrățișat de ONG-istica rromă, „eu simt în sufletul meu că sunt rrom, deși nimeni din bunicii mei nu-și amintesc că strămoșii mei să fi vorbit limba romaní”.

¹⁰ Deși putem presupune că în urma persecuțiilor împărătesei Maria Tereza, care a instituit pedepse contra vorbirii limbii romaní în public, mulți romi din Ardeal de teamă și-au uitat limba (<http://rombase.uni-graz.at/cgi-bin/art.cgi?src=data/hist/modern/maria.en.xml>).

- Laurençon, F. G., 2005, „Noi observații asupra Țării Românești” (1822), în *Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea*, serie nouă, vol. 2 (1822-1830), București: Editura Academiei Române, pp. 23-62.
- Mill, James, 1817, *The History of British India*, vol. I, London: Printed for Baldwin, Cradock, and Joy.
- Paul of Aleppo, 1836, *The travels of Macarius: Patriarch of Antioch*, vol. I, London: Printed for the Oriental Translation Fund of Great-Britain and Ireland.
- Peretz, Ion, 1931, *Curs de istoria dreptului român. Hrisoavele domnești*, București: Tipografia „Carageale”.
- Potra, Gheorghe, 2002 [1939], *Contribuțiuni la istoria Țiganilor din România*, București: Editura Mihail Dascăl.

Silvia-Diana Šolkotović

solkotovicdiana@yahoo.com

Cercetări etnografice în Timocul sârbesc

În condițiile actuale, de globalizare a societății, de tehnologizare și informatizare, regiunile românității din afara României reprezintă o sursă de reîntoarcere la origini, o oază aproape neatinsă de modernul ritm galopant al înstrăinării.

Cultura populară conservată de-a lungul mileniilor, cu obiceiuri moștenite încă de la traci, puțin sau deloc alterate de slavism, creștinism sau urbanism, cu zeități păgâne și ritualuri precreștine, este alcătuită dintr-un sistem complex care, cercetat la scara zonei, reprezintă un diamant neșlefuit. Din păcate, acesta e pe cale să-și piardă definitiv strălucirea. Migrațiile de toate felurile și-au pus amprenta asupra populației, iar „ciuma albă” a secolului tehnologiei avansate și-a întins aripile și peste acest teritoriu.

În zonă s-au făcut destul de puține înregistrări, cercetătorii sârbi lovindu-se nu numai de bariera de limbă, ci și de suspiciunile populației locale. Cercetătorii români s-au lovit de aceleași obstacole, chiar și lingvistice, fiindcă deși graiurile folosite sunt românești, calchierile și împrumuturile din sârbă au dus la crearea, alături de arhaismele limbii nefiltrate prin evoluțiile gramaticii românești și neologismele adoptate din limbile popoarelor stăpânitoare de-a lungul istoriei, a unui limbaj care, la fel ca și graiurile din România, se deosebește de la sat la sat, nu numai de la o regiune la alta.

Înțelegerea complexă a folclorului vorbitorilor de graiuri românești din Serbia de Nord-Est poate fi realizată prin prisma cunoașterii și înțelegerii regiunii (mă refer aici la percepția tuturor aspectelor vieții, nu numai la cel lingvistic, ci și la cel social, istoric, psihologic etc). Din păcate, cercetătorii originari din zonă care nu au de întâmpinat problemele legate de limbă sau chiar de apartenență națională sunt puțini, iar dintre aceștia, doi locuiesc în Franța, unul la Belgrad, iar cei care au ales să rămână în regiune și să se ocupe de tot ce înseamnă tradiții, obiceiuri, istorie se pot număra pe degetele unei mâini. Cântecelor, obiceiurilor dispar în fiecare zi. Oralitatea și specificitatea lor le condamnă la pieire.

Despre existența unei populații pe teritoriile actualei Serbii de nord-est vorbesc (e adevărat că nu multe) izvoare încă din antichitate: Herodot, Socrate, Clement Alexandrinul, despre traci, iar cronicarii romani despre populația romanizată sau instalată de către romani pe aceste teritorii. Scrieri mai pe larg despre aceste teritorii există începând din Evul Mediu, odată cu însemnările cronicarilor domnești și jurnalele de călătorie. Multe dintre documentele de ev mediu s-au pierdut sau au fost făcute pierdute, mai ales cele bisericești. Dintre cele mai cunoscute lucrări referitoare la regiunea Serbiei de Răsărit sunt, în general, cele din timpul apartenenței acestei regiuni Imperiului Austro-Ungar sau Bulgar, cele mai cunoscute fiind scrierile lui Gustav Adolf Küppers, Felix Kanitz, Stojan Romanski. Numărul lor s-a mărit odată cu trezirea conștiinței naționale din epoca revoluțiilor europene.

În 1943, apare la București *Românii din Timoc*, culegere de izvoare îngrijită de C. Constante și A. Golopenția, cu o prefață de dr. Sabin Manuilă și o introducere de Emanoil Bucuță, reeditată la Timișoara în 2008, având drept coordonator¹ pe profesorul universitar și, în același timp, cercetătoarea Otilia Hedeșan. Culegerea cuprinde, în două volume, textele (traduse în românește, acolo unde a fost cazul) referitoare la comunitatea de limbă românească de pe teritoriul Serbiei de Nord-Est, așezată atât pe Valea Mlavei, a Dunării, a Timokului, a Moravei, a Pekului și Resavei, regiune denumită prin generalizare Timoc, texte semnate de Delatimoc, G. Lejan, A. Ubicini, V. Jakšić, Szabó Iózsef, Dragoljub Ivanović, Émile Picot, Gustav Weigand, G. Vâlsan, G. Giuglea, L. T. Boga, Stojan Romanski, F. Kanitz, Emanoil Bucuță, Tihomir Đorđević, Atanasie Popovici. Tot în 2008, tot la Timișoara, a apărut și colecția de studii și articole „Timoc“, cu aceeași coordonatoare, cu articole scrise de Otilia Hedeșan, Alexandru Metea, Octavian Metea, Al. Dumitrescu Jippa, Emil Petrovici, Ion Pătruț. Așa cum se observă, în toate trei cărțile, scriitorii sunt și de origine română, și sârbă, și străină.

Cercetătoarea de la Institutul de Studii Balcanice din Belgrad, Annemarie Sorescu Marinković, a alcătuit o încercare de periodizare a cercetărilor etnologice a culturii populare a românilor din Timoc², descriind lucrările celor de sus și adăugând prezentarea altelor mai noi, cum ar fi, spre exemplu, cele ale lui Gheorghe Zbucea, I. F. Dobrescu, N. L. Dobrescu, sau mai vechi: Cantemir, Iorga, Xenopol, Dimitrie Onciu, sau relativ vechi: Ljubomir Jovanović. De asemenea, sunt amintite studiile specializate, etnologice sau culegerile de folclor ale lui Ovid Densusianu, L. A. Candrea și Th. Speranția cu folclor din sudul Cazanelor Dunării, C. Cosmescu

¹ Așa cum apare pe pagina a treia.

² Annemarie Sorescu-Marinković, „Cultura populară a românilor din Timoc – încercare de periodizare a cercetărilor etnologice”, în *Philologica Jassyensia*, An II, Nr. I, 2006.

cu poezii populare ale românilor din Serbia, Vuk Karadžić cu cântecele populare culese de acesta într-o colecție dăruită lui Gheorghe Asachi. Alături de acestea, un loc important este acordat cercetătorilor Biljana Sikimić, Slavoljub Gacović și Otilia Hedeșan.

Sorescu-Marinković arată că în jurul anului 1965 a început o perioadă de ample cercetări etnologice ale satelor din estul Serbiei care s-a concretizat într-o culegere de monografii și publicarea unor studii și monografii zonale publicate în „Buletinul Muzeului de Etnografie” și în alte trei reviste de specialitate. La realizarea acestor publicații au participat cercetători sârbi, ca, spre exemplu, Petar Kostić care s-a ocupat de obiceiurile calendaristice de peste an, Nikola Pantelić de structura familiei și de obiceiurile de nuntă și Slobodan Zečević de ființele mitice și de cultul morților. Referindu-se la faptul că și comunitatea internațională este interesată de comunitatea timocană, Sorescu amintește de etnologul și antropologul francez de origine din Timoc, Dejan Dimitrijević-Rufu, care a introdus termenul de *identitate contextuală*, caracterizând relația individului cu comunitatea locală, cu biserica și cu statul, cât și de lingvista de aceeași origine și cu aceeași cetățenie ca Rufu, Marijana Petrović-Rignault. Considerat a fi cel mai consistent studiu despre tinerii timoceni în contextul păstrării tradițiilor este “Will They Still Be Dancing? Integration and Ethnic Transformation among Yugoslav Immigrants in Scandinavia”, al sociologilor suedezi Carl-Urlik Schierup și Alexandra Alund, studiu referitor la tinerii stabiliți în Danemarca și Suedia.

O mare parte a cercetătorilor sârbi care au scris despre regiune au integrat ritualurile comunității române în cele sârbești. Nu este vorba însă din partea acestora despre o discriminare individuală, având la bază etnia română, fiindcă ignorarea deosebirilor etnice pe teritoriul Serbiei este valabilă și pentru restul minorităților existente pe teritoriul țării. În Serbia există chiar o fundamentare teoretică pentru acest tip comportamental. În 1974, cercetătorul Ivan Kovačević în lucrarea sa „Influența Romantismului în dezvoltarea etnologiei” a criticat vehement modul de lucru al marelui om de cultură Vuk Karadžić (și pe cel al discipolilor acestuia) care a cules creații populare și a scris despre obiceiuri (într-o perioadă a vieții a locuit la Kladovo și la Brza Palanka și a adunat folclor românesc din zonă) într-un mod „inconștient, mecanic, contaminat de autohtoni, fără nici un strop de responsabilitate față de practicile contemporane”³. Același cercetător, câțiva ani mai târziu, în subcapitolul intitulat „Etnologia în raționalismul sârbesc”, l-a ridicat în slăvi pe Dositej Obradović (și alături de el, pe alți naționaliști sârbi), printr-o analiză

³ Ivan Kovacevic, „De la etnologie la antropologie”, în *Etnologia și antropologia: situația actuală și perspective*, Colecția EI SANU 21, Belgrad, 2005, pp. 11-19.

profundă a ideilor acestuia și a adăugat repertoriului propriu de postulate teza conform căreia etnologia sârbească ar fi avut un viitor mult mai strălucit dacă aceste idei raționale ar fi caracterizat-o de la început. Cât despre conceptul de etnologie, afirmă că trebuie folosit numai unul național, *a double insider syndrome*, care să fie caracterizat de o dublă loialitate: de naționalitate (exclusiv sârbească) și de clasă (comunistă), iar scrierile să aibă o aplicabilitate teoretică națională și politică.

Sfera publicistică legată de Timoc și timoceni este mult mai bogată. La fel și cea electronică unde abundă articole în presa on line sau video clipuri pe *Youtube*, *Facebook* etc., flash-uri care surprind un anumit eveniment, un anumit ceremonial, o anumită secvență ritualică.

Sorescu afirmă că „trebuie menționat că acest teren, chiar dacă a fost vizitat de o serie de cercetători în ultimele două veacuri, este unul extrem de ofertant. Regiunea este un adevărat muzeu în aer liber, o zonă extrem de tradițională, în care se pot întâlni obiceiuri și se pot culege texte folclorice care s-au stins de mult în alte locuri. Este, pe scurt, un teren care, la începutul noului mileniu, încă își așteaptă cercetătorul”.⁴

⁴ Annemarie Sorescu-Marinković, *op.cit.*, p. 73-92.

Stelu Șerban*

steluserban@yahoo.com

Minorități discrete și modernizare în Europa de Sud-Est¹

În acest articol îmi propun să argumentez că datorită „modernizării întârziate”/*belated modernization* a țărilor Europei de Sud-Est, conceptul de „minoritate națională” este inadecvat și ineficace pentru abordarea problematicii „identităților discrete”/*hidden identities* (Promitzer, 2009). Explorez mai întâi felul în care societatea rurală în curs de modernizare a asimilat conceptul de națiune impus ca program modernizator de o elită centrală. Mă opresc ulterior la reacțiile anti-modernizatoare elaborate și ele în capitala politică a țării respective pe baza unui „limbaj interpretativ”, care a modificat conținutul proiectului de construcție națională/*national building-up* (Rizescu, 2000). Chiar dacă acest discurs se referă direct la „popor” și „națiune”, el este total străin de societatea rurală majoritară. Sursa principală a acestui discurs paralel trebuie căutată de aceea în altă parte, anume în sentimentul de periferie a modernizării, în frustrările elitelor centrale de a fi „colonizate intern” (Hechter, 1975). Referința la elitele politice din țările sistemului postcolonial încearcă să pună mai bine în lumină acest argument. În încheierea secțiunii încerc să argumentez în ce sens cursul modernizării după model național în Europa de Sud-Est face inutil conceptul de „minoritate națională”. Cartea *Cultural Intimacy*, a lui Michael Herzfeld, se constituie în principala referință (Herzfeld, 1997).

Această perspectivă integrată poate fi documentată în cazurile a cel puțin câtorva dintre aceste grupuri. Etichetarea ca minoritate este dacă nu respinsă din capul locului, cel puțin golită de conținut, relativizată și transformată uneori în opusul ei. Aromânii, de pildă, un grup de populație din Europa de Sud-Est a cărei elită a încercat odată cu toate celelalte elite locale balcanice să elaboreze o identitate etnică bazată pe modelul națiunii politice (Peyfuss, 1994), apar

* Institutul de Studii Sud-Est Europene, București.

¹ Articolul a fost elaborat pe baza cercetărilor realizate în cadrul unei burse acordate de Colegiul Noua Europă, anul universitar 2009-2010.

astăzi tocmai din această cauză ca o „minoritate care se comportă ca o majoritate” (Kahl, 2002). Rudarii din Bulgaria se împotrivesc și ei din răspuțeri în a fi identificați cu minoritatea romă, preferând fie o identitate etnică bazată pe limba maternă, româna, fie una bazată pe țara în care trăiesc (Șerban, 2007). Catolicii/ceangăii din provincia istorică a Moldovei folosesc o schemă ingenioasă pentru a evita termenul de minoritate, afirmând că în timp ce la scara întregii țări sunt într-adevăr o „minoritate”, în societatea locală, în județele în care trăiesc sunt de fapt „o majoritate” (Șerban, 2004).

Pe de o parte, nu contest că multora dintre aceste grupuri cu identități discrete le lipsesc și în ziua de azi instituțiile, mecanismele și capacitatea de a-și conserva cultura nativă, practicile cotidiene și, în cele din urmă, un nivel satisfăcător de siguranță mentală (Herzfeld, 1997: 20). Așa cum am spus, membrii acestor grupuri au fost printre primele victime ale impunerii modernizării, fie că aceasta a însemnat lipsirea de atributele puterii politice/*dis-empowerment* și transformarea laolaltă cu majoritatea socială într-o masă de „cetățeni-țărani”/*peasant-citizens*², fie că războaiele civile și conflictele etnice i-au antrenat fără voia lor.

Pe de altă parte, încerc să pun în discuție impregnarea în cazul lor a etnicității cu ingredientele puterii politice și a culturii afiliate ei așa cum au rezultat acestea în urma modernizării după modelul național. Termenul de „minoritate (națională)” conține aceste din urmă ingrediente, și odată cu ele, atât eșecul statului națiune cât și, mai grav, resentimentele, frustrările, care au decurs de aici și care au fost transformate de o parte a elitei, mai ales intelectuale, a capitalei politice într-un discurs anti-modernizator, ultranaționalist. Discursurile despre „puritatea” etnică, „superioritatea” națională, despre „popor” etc., nu au de-a face însă cu starea de fapt a societăților proteice, deschise, din Europa de Sud-Est. În fiecare din țările sud-est europene aceste discursuri reprezintă elaborări intelectuale ale unor elite care le-au pus pe seama „cetățenilor obișnuiți”/*common people* (Creed and Ching, 1997: 29).

Modelul „statului policentric” adecvat conceptului de granițe etnice/*ethnic boundaries* și organizării diferențelor culturale pe care Fredrik Barth îl schițează este prea puțin compatibil cu modelul statului național (Barth, 1998), după care a avut loc în ultimele două secole programul de modernizare a societăților din Europa de Sud-Est. Deși nu se referă la etnicitate în concepția lui Fredrik Barth, autorii care au abordat genealogia conceptului de minorități discrete atrag și ei atenția că în contextul modernizării politice și culturale în Europa de Sud-Est modelul națiunii a

² Lucrările recente pe această temă se plasează în filiația cărții clasice a lui Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen* (Weber, 1976).

fost disonant. În acest sens, de pildă Christian Promitzer subliniază că Imperiul Otoman a promovat continuu la nivel local o politică de autoguvernare sub forma *milet*-ului, ceea ce a făcut ca modelul occidental al națiunii să se confrunte cu o puternică rezistență atunci când elitele politice l-au ales ca variantă a modernizării (Promitzer, 2009). Aceasta reprezintă o diferență fundamentală față de țările vest europene unde națiunea a însemnat comunitatea cetățenilor indiferent de etnie. Modelul sud-est european se apropie oarecum de cazul Germaniei și Austriei, afirmă Christian Promitzer.

Observațiile pe care Promitzer le face legat de termenul de *milet* ilustrează conținutul plastic, mobil și deschis remodelării pe care etnicitatea îl are în Europa de Sud-Est. Pot fi citate astfel și alte cazuri și circumstanțe în care termenul de *milet* însuși a devenit etnonim. De pildă, romii musulmanii (*xoraxane cigani*) din regiunea Veliko Tŭrnovo în Bulgaria se identificau la recensămintele de la sfârșitul secolului al 19-lea prin acest termen ca etnie separată. La acea vreme, termenul denumea populația de credință islamică, singura care avea drepturi civile depline înainte de 1880 în timpul administrației otomane. Termenul este încă prezent în mijlocul acestei populații (Kolev și Krŭmova, 2005).

Lipsa instituțiilor, practicilor și reflexelor ce țin de statul națiune în sens modern occidental nu caracterizează în țările Europei de Sud-Est numai grupurile cu identități discrete sau minoritățile naționale. Pe de o parte, principalul actor al modernizării în aceste țări a fost statul, dar un „stat slab” sau „capturat” (Meurs and Mungiu-Pippidi, 2010). Aceasta a dus la colonizarea instituțiilor politice și a puterii concentrate în capitala țării de către rețelele grupurilor de interese, sau de către elite neomogene, fie regionale, fie diferite ca vârstă și competențe politice. Nu mai puțin importantă a fost și influența echilibrului de putere la nivel internațional. De multe ori decizii care priveau strict politica internă au fost determinate de presiunea sau intervenția unor „mari puteri” (Jowitt, 1978). Programul de modernizare s-a transformat astfel într-o „fațadă formal modernă” (Kenneth Jowitt). Decuplarea politicilor modernizatoare de țara reală a ușurat la nivelul de bază al unor societăți compuse din „cetățeni-țărani” negocierea și persistența unor identități bazate pe solidarități tradiționale. În acest sens, se poate afirma ca întreaga masă a cetățenilor obișnuiți/*common people* a fost lipsită de atributele puterii politice în favoarea elitei din capitală.

Pe de altă parte, o diferență esențială între modernizarea după model național din statele vestice și cele ale modernizării întârziate din est a constat în semnificația și funcțiile conceptului de națiune. În timp ce națiunea a fost pusă în țările vestice în relație cu „individul, societatea și statul”, în estul Europei, inclusiv în Europa de Sud-Est, națiunea a avut un conținut cultural, etnic,

fiind importată și reelaborată pe baza unei canon cultural local împotriva influenței politice și de idei din vest (Rizescu, 2000: 38). În opinia recentă a unor autori, radicalizarea discursului naționalist a dus în țări precum România perioadei interbelice la elaborarea unei „metafizici naționale”, în timp ce în Bulgaria vecină în aceeași perioadă acest discurs a îmbrăcat forma unui „realism magic” (Trencsényi, 2007). Discursul public aglutinat în jurul temelor privind modernizarea politică și mai ales construcția națională nu a urmărit de aceea distincția – ce a caracterizat modernizarea vest europeană – între norme și stări de fapt, ci s-a multiplicat în cel puțin două registre: limbajul politic propriu inspirat din gândirea politică occidentală, și un „limbaj interpretativ”, provenit și el din tradițiile intelectuale occidentale, dar mixat cu forme ale culturii locale. Funcția celui din urmă a fost constantă de-a lungul istoriei modernizării, oferind o alternativă, aparent locală, programului modernizator dominant și de construcție prin conotațiile sale a conținutului afectiv al națiunii (Rizescu, 2000: 27).

Cel puțin o parte a lucrărilor care au abordat temele modernizării politice a țărilor din Europa de Sud-Est, a apariției „cetățeanului-țăran” și a „ontologiilor naționale”, au ca premisă nedeclarată răspândirea unei culturi politice atașate acestor procese politice și mentale la nivelurile societăților tradiționale, mai scurt spus, între cetățenii obișnuiți. Raționamentul nu ține cont însă de tipul rezistențelor rurale la care societățile tradiționale din Europa de Sud-Est au recurs, indiferent că discursul modernizator din capitala statului era clar occidentalizant sau dimpotrivă, așa cum subliniam la sfârșitul paragrafului anterior, compus într-un „limbaj interpretativ”, anti-modernizator. Reprezentarea societăților rurale ca un tot unitar, ca „Popor”, nu are nimic de-a face cu starea de fapt. Rezistențele rurale au existat, este adevărat, și au fost redutabile, dar, așa cum voi încerca să sugerez în partea finală a articolului, ele nu pot fi identificate prin discursurile radical naționaliste, prin utopiile politice anti-modernizatoare. Identitățile discrete se înscriu între aceste categorii ale rezistenței rurale, însăși conservarea și persistența lor până în perioada post-comunistă fiind o probă că discursurile radical naționaliste nu s-au răspândit în ansamblul societății de „cetățeni-țărani”.

Discursul naționalist, antimodernizator și radical a respins însăși noțiunea de „minoritate națională”, noțiune lansată în perioada interbelică și asimilată în câteva state din Europa de Sud-Est programului modernizator asumat de *establishment*-ul politic. S-a argumentat însă că discursul naționalist din țările Europei de Sud-Est se inspiră din gândirea politică occidentală, fapt care ar justifica includerea lui în discursul mai larg modernizator. Chiar și în cazurile unor intelectuali radicali și oponenți ai democrației clasice constituționale, precum Emil Cioran, în România, și Yanko Yanev, în Bulgaria, au fost reconsiderate și reinterpretate miturile fondatoare

ale națiunii prin prisma conceptelor și curentelor filozofiei occidentale (Hitchins, 2005). Tema este complexă și nu intenționez să o abordez aici. Ceea ce vreau însă să pun în lumină este principalul resort datorită căruia acest discurs a respins conceptul de minoritate națională. Identificarea acestui resort permite degajarea premiselor teoretice prin care conceptul de minoritate/identitate discretă apare ca o alternativă viabilă față de cel de minoritate națională, cel puțin în cazurile societăților din țările Europei de Sud-Est.

Într-un anumit sens, conceptul de națiune bazată pe o cultură omogenă și uniformă a fost răspândit în țările sud-est europene odată cu anii interbelici. Agentul ei a fost însă o parte a elitei intelectuale, cu o anumită educație și activând în mediul urban. Separația urban-rural este în prim plan, indiferent că „urbanitatea” este respinsă sau acceptată. Ceea ce face într-adevăr diferența este perspectiva „developmentalistă” și schematică prin care discursul antimodernizator, naționalist, își validează superioritatea „urbană” în fața „rusticilor” (Creed și Ching, 1997: 5). Este adevărat că din perspectiva societății rurale, țărănești, care aspiră la „idealul” vieții urbane, clivajul rustic-urban este și el sofisticat. Rusticii aspiră la viața urbană, dar ajunși aici sunt dezamăgiți de amestecul de țărani și orășeni, de „orașele populate cu țărani” (*ibidem*, 17-19), orașe „(r)urbanizate” (Roth, 1997). Afirmarea „marginalității rustice”/*rustic marginality* duce totuși la „căpătarea unor atribute de putere”/*empowerment* dar nu prin intermediul unui discurs antimodernizator și radical, ci prin persistența „rezistențelor” (Creed și Ching, 1997).

Resortul discursului radical naționalist, exprimat în tipul de limbaj interpretativ menționat mai sus, nu este așadar dat de o cunoaștere a stării de fapt a societății native, majoritar rurale. Dimpotrivă, așa cum nota Kenneth Jowitt, citat mai sus, separarea discursului despre modernizare de starea de fapt și datele empirice ale societăților respective provine tocmai din modelul „modernizării de fațadă” desfășurat în aceste țări (Chiot, 1989: 379-388). Analize recente ale naționalismelor Europei de Sud-Est, analize realizate de istorici, dar în comparație cu naționalismele din statele apărute în perioada post-colonială, argumentează că apariția naționalismelor balcanice se datorează unui mod specific de a concepe istoria și modernitatea. Modelul occidental impune un tip de modernitate specific, ca și o temporalitate, lineară, progresivă, față de care țările din valurile ulterioare ale modernizării, inclusiv cele din Europa de Sud-Est, sunt în mod fatal „înapoiate” (Todorova, 2005). Este vorba de a depăși decalajul, complexe și frustrările acumulate în cursul modernizării acestor țări față de ariile vest europene. Că acest lucru se poate face prin deconstrucția unor imagini precum cea a „Balcanilor” sau prin rafinarea perspectivelor de analiză, problema cheie rămâne aceeași.

Nu insist asupra acestei tematici, extrem de interesante și fertile teoretic. Rețin doar, în contextul subiectului acestui articol, că includerea naționalismelor din perioada post colonială în analiza cazurilor din Europa de Sud-Est resemnifică ideea de națiune și concepte corelate precum cel de identitate, minoritate, etnicitate. Un demers similar întreprinde și Michael Herzfeld, dar din punctul de vedere al unui antropolog. Închei articolul cu punctarea argumentelor sale privind ideea de națiune și minoritate națională.

Implantarea modelului național în istoria modernizării țărilor sud-est europene a avut ca resort mai degrabă comparația cu statele vest europene decât adecvarea la situațiile unor societăți rurale, „rustice”. În aceste societăți rurale, puterea politică în sensul ei instituționalizat a fost prezentă, însă cumva extern, întotdeauna la granițe, indiferent că aceste granițe erau geografic importante – Dunărea de exemplu, sau Marea Egee, în cazul Imperiul Otoman – sau reprezentau mai degrabă mental limitele teritoriale ale unei localități, unui sat, târg sau municipiu. Modelul națiunii, chiar și în varianta dură a națiunii culturale, nu a depășit nici el aceste limite. Așa cum foarte plastic se exprimă Michael Herzfeld în cazul Greciei, naționalismul este o „politică a insuficienței”/*politics of mereness* (1997: 94).

În acest context, modelul național în Europa de Sud-Est a ajuns să nege interesele grupurilor minoritare: „naționalismul, îndeosebi în formele hegemonice care neagă interesele minorităților, reproduce adesea structuri de putere mult mai extinse... Aceasta este valabil mai ales pentru țările a căror marginalitate politică face din promovarea anumitor particularități culturale o misiune crucială legată de supraviețuirea țărilor respective” (*ibidem*, 92). Herzfeld accentuează însă că esențializarea modelului național, un fapt mai ușor de detectat, are corespondent în esențializarea grupurilor marginale, între care minoritățile naționale (*ibidem*, 166-167). Or, principiul toleranței impus de reificarea minorităților naționale are consecințe comparabile cu naționalismul: „logica toleranței, care este girată de termeni precum *multiculturalism* și *diversitate culturală*, poate întări sentimentul de alteritate delegând în același timp premisele democratice privind egalitatea civică exclusiv grupului majoritar” (*ibidem*, 83).

Programele de modernizare au adus așadar modelul național într-un spațiu cultural proteic, al cărui conținut este greu de analizat prin intermediul conceptelor conexe acestui model (*ibidem*: 61-68). Diseminarea acestui model de națiune culturală, sau „disemia” cu termenul lui Michael Herzfeld, duce la „de-reificarea” lui. Remodelarea are loc ca urmare a strategiilor de rezistență pe care *common people* le construiesc ca răspuns la presiunea statului. La baza acestora stă ideea de stat, care, în rândul *common people*, este formată dintr-o serie de simboluri/*icons*. Prin intermediul lor, cetățenii obișnuiți negociază relațiile cu autoritățile locale, cu birocrăția, dar

își și reprezintă „intimitatea culturală”/*cultural intimacy* ca pe un spațiu colectiv în care diferitele identități coexistă „poetic”. Analiza lui Michael Herzfeld este sofisticată. El se inspiră din teoriile pragmatismului lingvistic (John Austin) ca și din cele ale textului literar. Nu intru în detalii deși analiza are o legătură directă cu tema articolului de față. Menționez totuși ideea că modelul național, ca și cele corelate lui precum identitatea etnică, minoritățile naționale, au fost „poetizate” spune Michael Herzfeld, dar în sensul grecesc al verbului *poiein*, a acționa (*ibidem*, 142).

În încheierea articolului putem conchide că minoritățile discrete/*hidden minorities* se sustrag intenționat în a-și delimita strict identitatea culturală, empatizează, se identifică și adesea asimilează diferențele culturale ale celorlalți. *Miezul dur al identității lor este dat mai degrabă de rezistența tacită față de modele modernizatoare impuse de elitele din capitala țării.* În această privință, sunt solidare cu restul majoritar al societății, adeseori țărănești sau rurale, care la o scară mai mare adoptă același tip de strategii de rezistență. Motivul rezistențelor poate fi diferit în cele două cazuri, dar „inamicul” este același. De aici și aparenta „invizibilitate” a identităților discrete.

BIBLIOGRAFIE

- Barth, Fredrik, 1998 [1969], “Introduction”, in Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Long Grove: Waveland Press, Prospect Heights, pp.12-36.
- Chirot, Daniel, 1989, “Ideology, Reality and Competing Models of Development in Eastern Europe Between the Two World Wars”, in *East European Politics and Societies*, vol. 3, nr. 3, pp. 378-411.
- Creed, Gerald W., Barbara Ching, 1997, “Recognizing Rusticity. Identity and Power of Place”, in Gerald W. Creed and Barbara Ching (eds.), *Knowing Your Place. Rural Identity and Cultural Hierarchy*, New York and London: Routledge, pp. 1-38.
- Hechter, Michael, 1975, *Internal Colonialism. The Celtic Fringe in British National Development*, London: Routledge.
- Herzfeld, Michael, 1997, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, New York and London: Routledge.
- Hitchins, Keith, 2005, “Modernity and Angst between the World Wars: Emil Cioran and Yanko Yanev”, in Alexandru Zub and Adrian Cioflanca (eds.), *Cultură politică și politici*

- culturale în România modernă*, Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, pp. 151-165.
- Jowitt, Kenneth, 1978, “The sociocultural bases of national dependency in peasant societies”, in Kenneth Jowitt (ed.), *Social change in Romania: 1860-1940. A debate on development in an European nation*, Berkeley: University of California, pp. 1-30.
- Kahl, Thede, 2002, “The Ethnicity of Aromanians after 1990: the Identity of a Minority that Behaves like a Majority”, in *Ethnologia Balkanica*, vol. 6, pp. 145-170.
- Kolev, Dimitur, Teodora Krūmova, 2005, *Mezhdu Scila i Xaribda. Za identičnostta na mileta*, Veliko Tŭrnovo: Astarta.
- Meurs, Win van, Alina Mungiu-Pippidi (eds.), 2010, *Ottomans into Europeans: State and Institution Building in South Eastern Europe*, London: C. Hurst & Co Publisher Ltd.
- Peyfuss, Max D., 1994, *Chestiunea aromânească*, București: Editura Enciclopedică.
- Promitzer, Christian, 2009, “Small is beautiful: The issue of hidden minorities in Central Europe and the Balkans”, in C. Promitzer, K. J. Hermanik, E. Staudinger (eds.), *(Hidden) Minorities: language and ethnic identity between Central Europe and the Balkans*, Berlin: Lit, pp. 75-108.
- Rizescu, Victor, 2000, “Romania as a ‘Periphery’: Social Change and Intellectual Evolution”, in Bogdan Murgescu (ed.), *Romania and Europa. Modernization as Temptation, Modernization as Threat*, Bucharest: ALLFA, Edition Körber Stiftung. pp. 29-41.
- Roth, Klaus, 1997, *Bourgeois Culture and Civil Society in Southeast Europe. A Contribution to the Debate on Modernization*, Turku: Nordic Institute of Folklore.
- Șerban, Stelu, 2004, „Catolici și ortodocși în Moldova, aspecte ideologice și sociale în sate mixte confesional”, în *Sociologie românească*, vol 2, no. 1, pp. 117-140.
- Șerban, Stelu, 2007, “Politics against ethnicity. The case of Rudari from Varna district”, in Șerban Stelu (ed.), *The Romanian-speaking population in Bulgaria*, București: Paideia, pp. 241-276.
- Todorova, Maria, 2005, “The Trap of Backwardness: Modernity, Temporality and the Study of Eastern European Nationalism”, in *Slavic Review*, vol. 64, no.1, pp. 140-164.
- Trencsényi, Balasz, 2007, *How to think about Balkans. Culture, Region, Identity*, Sofia, Center for Advanced Studies’ Working Papers (www.cas.bg).
- Weber, Eugen, 1976, *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale (1870-1914)*, Paris: Fayard.

*Stelu Șerban**

steluserban@yahoo.com

Hidden minorities and modernization in South East Europe**¹

In this paper I intend to argue that due to “belated modernization” of the South-East Europe countries, the concept of “national minority” is inappropriate and useless in the approach of hidden minority issue (Promitzer, 2009).

First, I will explore the way in which the rural society, subject to ongoing modernization, has assimilated the concept of nation, imposed as a modernizing program by someone from the central elite. Then, I will review anti-modernization reactions drawn up also by the upper political elite, based on an „interpretative language” which modified the content of the national building-up project (Rizescu, 2000). Although this discourse has directly referred to “people” and “nation”, it was fully exterior to the majority of rural society. Core source of this parallel discourse must be therefore sought in other directions, namely considering the feeling of peripheral modernization, in frustrations of central elites of being “internally colonized” (Hechter, 1975). Reference to political elites in countries of post-colonial system tries to better stress this argument. In the ending part, I try to argue in which way the modernization course, complying with the national pattern in South East Europe, makes useless the concept of “national minority”. The volume *Cultural Intimacy* by Michael Herzfeld thus represents the core reference in this respect.

Such multifaceted perspective could be motivated in cases of at least some of the hidden minorities. Labeling as minority is, if not rejected from the very beginning, at least empty of its content, relativized and sometimes transformed in its opposite. Aromanians, for instance, a group of population of South East Europe whose elite tried, along with the other local Balkan elites, to

* Institute for South East European Studies, Bucharest, Romania.

** Thanks to Andreia-Elena Neagu (Moreni) for her help in reviewing the English variant of this paper.

¹ The research for this paper was done in the frame of the New Europe College’s research programs, 2009-2010 year.

draw up an ethnical identity based on the pattern of political nation (Peyfuss, 1994), seems today, just due to this reason, as a „minority behaving as a majority” (Kahl, 2002). The *Rudars* of Bulgaria strongly oppose to be identified with the “Roma minority”, preferring either an ethnical identity based on mother tongue, Romanian, or one based on the country where they live (Şerban, 2007). Catholics/Tchangos of Moldavia use an ingenious scheme to avoid a minority labeling, saying, whilst on the entire country scale they are indeed a “minority”, in the local society, in counties where they live, they are in fact a “majority” (Şerban, 2004).

On one hand, I do not deny that many of the groups with hidden identities are even today deprived of institutions, mechanisms and capacity to preserve their native culture, everyday life customs, a satisfactory level of mental balance, and eventually somatic certainty (Herzfeld, 1997: 20). The members of such groups were among the first victims of imposing modernization, either meaning their “disempowerment” and transformation – along with the social majority – into a mass of “peasant-citizens”², or civil wars and ethnical conflicts involved them, with no free will from their side.

On the other hand, I try to substantiate discussions, in their case, of ethnicity impregnated with political power elements and of its affiliated culture, as these have resulted following the modernization in line with national pattern. The notion of “minority (national)” contains in itself the latter elements and together with them both the failure of the state nation and, most seriously, resentments and frustrations arising thereof, which have been transformed by a part of the elite (especially intellectual) from the political capital city into an anti-modernizing, ultra-nationalist discourse. Speeches on ethnical “purity”, national “superiority”, on the “people” etc., are not related to the state of proteic, mobile societies, of South East Europe. In each country of South East Europe, such discourses mean intellectual performances of some elites which ascribed them to “common people” (Creed and Ching, 1997: 29).

The “poly-centric state” pattern adequate to ethnic boundaries and cultural organization difference, sketched by Fredrik Barth (1998), has little compatibility with the “national state” pattern that was the model for modernization in South East Europe within the last two centuries. Although they do not refer to the Fredrik Barth’s ethnicity concept, scholars approaching the genealogy of hidden minorities’ concept draw also attention that in the context of political and cultural modernization in South East Europe, the nation pattern was a dissonant one. To this meaning, Christian Promitzer, for instance, outlines that the Ottoman Empire promoted at local

² Recent papers on this theme follow the classical book of Eugen Weber, *La fin des terroir* (Weber 1976).

level a policy of self-governing in the form of *milet*, which made the Western pattern of nation be confronted with a powerful resistance when it has been selected by political elites as an alternative to the modernization (Promitzer, 2009). This is a fundamental difference given the West European countries where the nation meant the community of citizens irrespective of their ethnic belonging. South East European pattern is somehow close to the Germany and Austria cases, Promitzer notices.

Remarks that Promitzer makes in relation to *milet* term mirror the suggestive and mobile content open to re-shaping owned by the ethnicity in South East Europe. As such, other cases and circumstances could be quoted, in which the *milet* itself has become an ethnonym. For instance, Muslim Roma (*xoraxane cigani*) of Veliko Tŕrnovo of Bulgaria identified themselves by this term as a separate ethnic group in the census carried out by the end of 19th century. At that time, the *milet* denominated the population of Islamic religion (faith), the sole enjoying full civil rights prior to the year of 1880, during Ottoman administration. The word is still used by this population (Kolev and Krumova, 2005).

Lack of institutions, practices and reflections pertaining to the state nation, in a modern, Western meaning, does not feature in South East Europe countries only the groups with hidden identities or national minorities. On one hand, the core player of modernization in such countries was the *state*, but a weak or „captured” state (Meurs and Mungiu-Pippidi, 2010). This caused the colonization of political institutions and power concentrated in the capital of the country by networks representing groups of interests or by non-homogenous elites, either regional or different in terms of age and political competences. No less important was the influence of power balance at the international level. In many cases, decisions, strictly related to domestic policy, have been determined by pressure or interference of some “great powers”. Thus, the modernization program was transformed into a “formally modern frontside” (Jowitt, 1978). Decoupling of modernizing policies from “real country” relieved at the basis level of some societies consisting of “citizens-peasants” negotiation and persistence of some identities grounded on traditional solidarities. Considering this meaning, it could be stated that the whole mass of “common people” was “disempowered” in favor of the political power of the capital city.

On the other hand, an essential difference between the modernization complying with national pattern of Western countries and that of belated modernization of Eastern countries consisted in the meaning and functions of nation concept. While the nation has been connected in Western countries with “individual society, and state”, in Eastern Europe, including the South East Europe, nation had a cultural, ethnical content, being significant and re-elaborated, based on

a cultural local canon against the political and thinking influence of the Western side (Rizescu, 2000).

In a recent view of some scholars, the radicalization of nationalist discourse led to the emergence of some “national metaphysics” in countries such as Romania within inter-wars period, whilst in Bulgaria, its neighbor, within the same period of time, such discourse was shaped as a “magic realism” (Trencsényi, 2007). Public discourse agglutinated around themes of political modernization and especially on “national building-up” did not pursue the difference which featured West European modernization, i. e. among norms and state of facts, but was multiplied in two ranges at least: an own political language inspired by the Western political thinking and an “interpretative language” arising also from Western intellectual traditions, but amalgamated with forms of local culture. Function of the latter was quite steady throughout the history of modernization, offering an alternative, seemingly local, of the dominant modernizing program and building up by its significances the emotional content of the nation (Rizescu, 2000: 27).

At least part of the papers approaching the topics of political modernization of South East Europe countries, of the emergence of “the peasant-citizen”, and that of “national ontology”, have as non-stated premises the scattering of a political culture attached to such political and mental processes at the levels of traditional societies, briefly, amongst the common people. However, these premises do not take into account the rural resistance of the type that the traditional societies of South East Europe have made recourse, irrespective of the modernizing discourse was Westernized or, on the contrary, consisted of an “interpretative language”, in the above mentioned sense. Representation of rural societies, as an altogether entity, as “*People*” is not at all related to the state of fact. Indeed, rural resistance existed, and it was a powerful one, as I shall try to suggest in the final section of this paper, but they cannot be identified through nationalist radical speeches and anti-modernizing political utopias. Hidden identities are framed into these categories of rural resistance, their preservation and persistence until the post-communist time being a proof that the nationalist radical discourses were not scattered within the entire “peasant-citizens” society.

National, anti-modernization and also radical discourse has rejected even the concept of “national minority”, a concept launched within the inter-war period and assimilated by some states of South East Europe. However, it has been argued that the nationalist discourse of countries of South East Europe is inspired by the Western political thinking, a fact which might motivate its inclusion in the much more wide modernizing discourse. For instance, intellectuals

like Emil Cioran in Romania, and Yanko Yanev in Bulgaria have questioned the core national myths and reworked (re-wrote) them echoing the concepts and traditions of western philosophers (Hitchins, 2005). This theme is a complex one and I do not intend to approach it in this paper. However, what I want to stress is the core triggering element because of which this discourse has rejected the national minority concept. The identification of such triggering element allows disentangling of the theoretical premises by which the concept of hidden minority / identity seems to be a viable alternative given that of national minority, at least in cases of societies of South East European countries.

In a certain meaning, the concept of nation grounded on a homogenous and uniform culture was scattered in South East European countries within the interwar years. Its agent was a part of intellectual elite, enjoying a certain education and working in urban areas. The separation urban-rural comes first, no matter that the “urbanity” is rejected or accepted. What actually makes the difference is the “developmental” and schematic perspective by which the anti-modernizing, nationalist discourse validates its “urban” superiority upon the “rurals” (Creed and Ching, 1997: 5). It is true that, considering the rural society (the peasantry) perspective, aiming the “ideal” of urban life, the cleavage rustic-urban is also a sophisticated one. Rustics aim to the urban life, but once arrived here, they are disappointed by the peasants-city dweller mixture, of “cities populated with peasants” (*ibidem*, 17-19), cities subject to „(r)urbanization” (Roth, 1997). However, the assumption „rustic marginality” leads to “their empowerment”, not through an anti-modernized and radical speech, but by the persistence of “resistances” (Creed and Ching, 1997).

The triggering element of nationalist radical discourse, expressed in a type of an aforesaid interpretative language, is not therefore given by the knowledge of factual status of the native society, preponderantly rural. Contrarily, as Kenneth Jowitt quoted above has noted, the separation of the speech on modernization from the state of facts and empirical data on respective societies come exactly from the pattern of “frontside modernization” carried out in such countries (Chirot, 1989).

Recent analyses of the nationalisms of South East Europe, achieved by historians, in comparison with nationalisms in states emerged during post-colonial period, argue that the coming out of Balkan nationalisms is due to a specific way of conceiving history and modernization. Western pattern imposes a specific modernity type, as well a straight and progressive temporality, in relation to which countries of the waves subsequent to modernization, including South East Europe ones, are inevitably “backward” (Todorova, 2005). It is about to overcome the gap, circumstances and frustrations aggregated during modernization of such

countries in comparison with the Western European areas. Irrespective of such a method could be implemented either by de-construction of some pictures, such as that of “Balkans”, or by refining the analysis perspectives, the key issue remains the same.

I do not insist on such topics, although extremely interesting and theoretically productive. I just observe – in the context of the topic of this paper – that the inclusion of the nationalisms of post-colonial time in analyzing the cases of South East Europe reshapes the idea of nation as well as the corroborated concepts, such as identity, minority, and ethnicity. Michael Herzfeld performs a similar approach, but considering an anthropologist’s point of view. I put an end to this section by quoting his arguments on the idea of nation and national minority.

The insertion of the national pattern within the modern history of the South East European countries was rather triggered by the comparison with the Western countries than by the adequacy to the status of some rural, “rustic” societies. The political power, in its institutionalized meaning, has existed in such rural societies, but somehow externally, always to the borderlines, no matter how significant such borders were in terms of geography, for instance, the Danube River or the Aegean Sea, if we refer to the Ottoman Empire, or rather mentally represented territorial limits of a town, village, borough or city. The nation pattern, even in its tough version of the cultural nation, did not also exceed such limits. As suggestively says Michael Herzfeld in the case of Greece, nationalism is a “politics of mereness” (Herzfeld, 1997: 94).

Considering this context, the national pattern in South East Europe has come to deny the interests of minority groups: “nationalism, especially in its hegemonic forms that deny recognition to minority interests, often reproduces still larger power structures... This is especially applicable to the nationalisms of those very countries whose political marginality makes the defense of a particular cultural reading especially crucial for the country’s survival” (*ibidem*, 92). On the other hand, Herzfeld stresses that the essentialization of national pattern, a much easier fact to be detected, has a correspondent in the essentialization of marginal groups, among them the national minorities (*ibidem*, 166-167). Or, the principle of tolerance imposed by the reification of national minorities has consequences comparable with the nationalism: “the logic of tolerance, which comes under such names as ‘multiculturalism’ and ‘cultural diversity’ may heighten the sense of otherness and arrogate the egalitarian prerequisites of democracy to the majority group” (*ibidem*, 83).

Thus, modernization programs brought the national pattern into a proteic cultural environment, sometimes chameleonic, in any way, hard to be ranked via cognitive taxonomies imported in the same time with the idea of nation in the South East Europe (*ibidem*, 61-68). Even

failing to cover the entire mass of common people, scattering this cultural nation pattern through *dissemia*, using the term of Michael Herzfeld, leads to its “de-reification”. Re-shaping takes place following the resistance strategies which the common people build as a reply to the state pressure. They are founded on the idea of state that, among common people, consists of a series of icons (*ibidem*, 5). By means of the aforesaid, “ordinary people” negotiates the relations with local authorities, with bureaucracy, but also presents its “cultural intimacy” as a collective space where various identities “poetically” coexist. Michael Herzfeld performs a sophisticated analysis. He is inspired by the linguistic pragmatism theories (John Austin) and also by those of the literary text. I do not want to relate in detail, although the reviewing is directly connected to the topic of this paper. However, I underline the idea that the national pattern, as well those correlated thereof, such as ethnical identity, national minorities, and so on, have been subject to “poetization”, as Michael Herzfeld says, alluding to the Greek meaning of the verb *poiein*, to act (*ibidem*, 142).

In conclusion, hidden minorities consciously avoided to draw cultural limits, have empathized and understood and, many times, assimilated the differences of the other. *Their identity was rather a tacit resistance towards the modernization projects imposed by political elites of the cities*. Here, they have joint together with “majority” population, mainly peasantry / rural which also developed a series of tacit resistance strategies. The resistance motivation in the two cases was different, but the “enemy” was the same; hence, the apparent “invisibility” of hidden identities.

BIBLIOGRAPHY

- Barth, Fredrik, 1998 [1969], “Introduction”, in Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Long Grove: Waveland Press, Prospect Heights, pp.12-36.
- Chirot, Daniel, 1989, “Ideology, Reality and Competing Models of Development in Eastern Europe Between the Two World Wars”, in *East European Politics and Societies*, vol. 3, nr. 3, pp. 378-411.
- Creed, Gerald W., Barbara Ching, 1997, “Recognizing Rusticity. Identity and Power of Place”, in Gerald W. Creed and Barbara Ching (eds.), *Knowing Your Place. Rural Identity and Cultural Hierarchy*, New York and London: Routledge, pp. 1-38.
- Hechter, Michael, 1975, *Internal Colonialism. The Celtic Fringe in British National Development*, London: Routledge.

- Herzfeld, Michael, 1997, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, New York and London: Routledge.
- Hitchins, Keith, 2005, "Modernity and Angst between the World Wars: Emil Cioran and Yanko Yanev", in Alexandru Zub and Adrian Cioflanca (eds.), *Cultura politică și politici culturale în România modernă*, Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, pp. 151-165.
- Jowitt, Kenneth, 1978, "The sociocultural bases of national dependency in peasant societies", in Kenneth Jowitt (ed.), *Social change in Romania: 1860-1940. A debate on development in an European nation*, Berkeley: University of California, pp. 1-30.
- Kahl, Thede, 2002, "The Ethnicity of Aromanians after 1990: the Identity of a Minority that Behaves like a Majority", in *Ethnologia Balkanica*, vol. 6, pp. 145-170.
- Kolev, Dimitur, Teodora Krūmova, 2005, *Mezhdu Scila i Xaribda. Za identičnostta na mileta*, Veliko Tŭrnovo: Astarta.
- Meurs, Win van, Alina Mungiu-Pippidi (eds.) 2010, *Ottomans into Europeans: State and Institution Building in South Eastern Europe*, London: C. Hurst & Co Publisher Ltd.
- Peyfuss, Max D., 1994, *Chestiunea aromânească*, București: Editura Enciclopedică.
- Promitzer, Christian, 2009, "Small is beautiful: The issue of hidden minorities in Central Europe and the Balkans", in C. Promitzer, K. J. Hermanik, E. Staudinger (eds.), *(Hidden) Minorities: language and ethnic identity between Central Europe and the Balkans*, Berlin: Lit, pp. 75-108.
- Rizescu, Victor, 2000, "Romania as a 'Periphery': Social Change and Intellectual Evolution", in Bogdan Murgescu (ed.), *Romania and Europa. Modernization as Temptation, Modernization as Threat*, Bucharest: ALLFA, Edition Körber Stiftung. pp. 29-41.
- Roth, Klaus, 1997, *Bourgeois Culture and Civil Society in Southeast Europe. A Contribution to the Debate on Modernization*, Turku: Nordic Institute of Folklore.
- Șerban, Stelu, 2004, „Catolici și ortodocși în Moldova, aspecte ideologice și sociale în sate mixte confesional”, in *Sociologie românească*, vol 2, no. 1, pp. 117-140.
- Șerban, Stelu, 2007, "Politics against ethnicity. The case of Rudari from Varna district", in Șerban Stelu (ed.), *The Romanian-speaking population in Bulgaria*, București: Paideia, pp. 241-276.
- Todorova, Maria, 2005, "The Trap of Backwardness: Modernity, Temporality and the Study of Eastern European Nationalism", in *Slavic Review*, vol. 64, no.1, pp. 140-164.

- Trencsényi, Balasz, 2007, *How to think about Balkans. Culture, Region, Identity*, Sofia, Center for Advanced Studies' Working Papers (www.cas.bg).
- Weber, Eugen, 1976, *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale (1870-1914)*, Paris: Fayard.

Ελένη Γρομπανοπούλου (Eleni Ghrobanopulu)

elegrob@yahoo.gr

Configurarea istorică a studiilor folclorice de-a lungul secolului al XIX-lea și până la jumătatea secolului al XX-lea în spațiul european și cel elen*

Cuvinte cheie: cultură populară, cultură savantă, evoluționism, Iluminism, națiune, popor, Romanticism, suflet al poporului.

Introducere

Conceptul de folclor (*laografia*) echivalează fie termenul anglo-saxon *folklore*, care înseamnă cunoașterea pe care o are poporul, fie termenul german *Volkskunde*, respectiv cunoașterea despre popor. Două înțelesuri diferite, deoarece primul presupune că obiectul folclorului este dat de manifestările tradiționale ale vieții populare, în vreme ce în cazul celui de-al doilea, centrul de interes nu-l mai reprezintă manifestările, ci viața populară, însemnând poporul căruia i se cercetau trăsăturile specifice vieții culturale (Τζάκης / Tzakis, 2002: 24). La început folclorul avea un caracter static, elementele de cultură care îl alcătuiau corespunzând formelor anterioare ale evoluției sociale, putând să supraviețuiască nealterate numai în mediul rural. În ultimele decenii, această concepție despre folclor s-a schimbat, și se susține că elementele care-i corespund se formează în acord cu condițiile sociale care predomină. În acest fel nu [mai] vorbim de o cultură tradițională statică, ci de una dinamică, care se adaptează evoluțiilor societății contemporane. Noțiunile de popor și națiune s-au aflat în atenția curenților care s-au dezvoltat în acea perioadă, referindu-ne la Romanticism și evoluționism, care constituiau un câmp al confruntărilor ideologice (*ibidem*, 24-25). Dar care au fost motivele care au

* Traducerea din limba neo-greacă, Sebastian Ștefănuță.

determinat folcloriștii să studieze și să se concentreze la viața și universul mental popular? Motivele sunt în mod sigur variate, deoarece și mediile istorice în care activau erau diferite (Κυριακίδου-Νέστορος / Kyriakidu-Nestoros, 1978: 16).

Configurarea istorică a folclorului în spațiul european

Folclorul german s-a dezvoltat în contextul curentului dominant al epocii romantice, în perioada războaielor napoleoniene când națiunea germană trebuia să-și apere spațiul existenței sale. Reperul de referință al Romanticismului era simțirea, în comparație cu principiile Iluminismului, atotputernicia intelectului și gândirea rațională. Romanticismul german a promovat ideea națiunii ca forță unică, în stare să asigure coeziunea și stabilitatea statului (Τζάκης, 2002: 30). Fiecare națiune își caută în mod separat rădăcinile, cercetarea având ca fundament al trăsăturilor sale specifice deosebirea dintre *noi* și *ceilalți*. Conceptul de națiune în Germania se formează în baza principiului conștiinței rasiale ca fenomen biologic, iar nu social. Acest concept se înțelege ca „sentimentul popular al unei [singure] comunități sau al unui [unic] grup etnic” Membrii acestui grup etnic vorbesc aceeași limbă, locuiesc de mulți ani același teritoriu, au trăsături, obiceiuri și tradiții morale și religioase comune (Κυριακίδου-Νέστορος, 1978: 20, 22).

Națiunea era pentru folcloriștii germani o noțiune imuabilă, care nu suferă influențe din partea factorilor sociali, economici sau politici. Superioritatea pe care germanii considerau că o au era redată cu termenul „suflet al poporului”. Această substanță transcendentă se putea detecta în manifestările vieții tradiționale sau populare și era de căutat în special în mediul rural deoarece, în conformitate cu folclorul germanic al acelei perioade, acest mediu nu se denaturase. Folclorul ca știință va avea ca epicentru de studiu trăsăturile, obiceiurile, comportamentele populației rurale, dobândind astfel caracterul unei științe a națiunii (*ethniki*). „Sufletul poporului” trebuie să se oglindească în stat și să impregneze spiritul legilor și exercitarea puterii în general. Folclorul ca știință a națiunii este pe de o parte chemat să ajute statul în ajustarea legilor la spiritul poporului, pe de alta să influențeze spiritul poporului să accepte ca fiind națională o politică care posibil să fie dură sau oneroasă. Activitatea lui este educarea poporului dar și dirijarea lui (Τζάκης, 2002: 30-31).

Poporul este organismul care a dezvoltat cultura populară. Ca noțiune cuvântul popor era necesar să se refere la anumite straturi sociale. Când folclorul a căpătat profil științific în contextul dezvoltării industriale a Europei, poporul se găsea în mijlocul unor reorganizări economice, sociale și politice. Poporul constituia pe de o parte purtătorul memoriei colective a

trecutului, pe de alta era conceput prin prisma unei ideologii naționale și identificat cu conceptul națiunii. Odată cu crearea statelor naționale suverane apare postulatul constituirii națiunii unice și a poporului unic. Națiune și popor și configurarea unitară a conștiinței naționale. În ceea ce privește aspectul social, s-au configurat diferite conștiințe sociale, și două culturi diferite: aceea care domină și aceea care este dominată (Ντάτση / Dați, 1990: 41-43).

Folclorul german s-a orientat sub influența Romantismului către studiul trecutului și cercetarea manifestărilor tradiționale ale populației țărănești pentru a asigura acele elemente care ar demonstra puritatea rasei germanice. Anglia și Franța, influențate de Iluminism, au abordat în mod diferit cultura tradițională și datorită teoriei evoluționiste, care întemeia științele sociale. Teoria evoluționistă se sprijinea pe opiniile lui Darwin despre evoluția speciilor. În conformitate cu teoria lui E. Tylor, omul progresează străbătând un traseu cultural de la forme de organizare sociale și culturale inferioare către forme superioare. Societățile europene ale secolului al XIX-lea străbătuseră distanța ce le despărțea de stadiile culturale superioare, în timp ce culturile inferioare încă nu împliniseră acest mers progresiv și se aflau în stadii de evoluție. Această teorie a influențat știința antropologiei sociale și în mare măsură și studiile folclorice. Teoria lui Tylor era de relevanță în acest scop și întrucât susținea că la straturile sociale inferioare și în mediul rural se observă supraviețuiri ale stadiilor evolutive inferioare, care s-au păstrat datorită obișnuințelor grupurilor sociale. Aceste supraviețuiri vor trebui amplasate în stadiul cultural corespunzător pentru a fi studiate. Bineînțeles, cel mai potrivit se consideră că este cel mai inferior, acolo unde au luat naștere. Tylor, în contrast cu romantismul german – care recurgea la întoarcerea în trecut urmărind descoperirea originii și a formei autentice a acestor supraviețuiri, cu scopul de a dirija „sufletul poporului” către substanța supremă – urmărește descoperirea acelor legi care caracterizează toate culturile, oferind [popoarelor] inferioare posibilitatea să se ridice și ele la nivelul popoarelor Europei occidentale. Preferă să compare supraviețuirile din culturile superioare cu acelea care aparțin stadiilor precedente (Τζάκης, 2002: 32-33).

Configurarea istorică în spațiul elen

Am văzut că folclorul german s-a născut în contextul unor critice situații politice și din acest motiv i s-a conferit un caracter național. Pentru intelectualii eleni a reprezentat un prototip când a venit clipa să susțină și să apere drepturile propriei lor rase (*fyli*) (Κυριακίδου-Νέστορος, 1978: 21). Folclorul german a constituit modelul de formare al celui elen, fără ca acesta din urmă să fie o copie fidelă a celui dintâi. Folclorul elen la începuturile sale este influențat de mișcarea

romantismului și a naționalismului, adăugându-se în paralel și elemente din alte teorii, precum evoluționismul. Νικόλαος Πολίτης / Nikolaos Politis, părintele folclorului elen a folosit acele elemente ale teoriei lui Tylor pe care le-a considerat necesare. În faza inițială de formare a folclorului elen s-a stabilit că scopul este național, la fel ca în folclorul german. Din acest motiv N. Politis a fost interesat de acele supraviețuiri care demonstau originea istorică a grecilor din antichitatea elenă. Acelea care certificau înrudirea dintre vechii greci și cei actuali. Orientarea folclorului elen este convergentă cu a celui german, însă fără a avea scopul de a descoperi o substanță diacronică, deoarece în cazul grecesc aceasta era [deja] dată, cu referință la civilizația elenă antică. Era necesar totuși să se descopere elemente care să ateste această origine (Τζάκης, 2002: 33-34).

Pentru greci, în contrast cu germanii, conceptul de națiune nu se dezvoltă pe baza deosebirii dintre *noi* și *ceilalți*, ci pe baza relației dintre *noi* și *cei din Antichitate*. Grecii se îndreaptă către antichitatea clasică aceasta însemnând iubirea de libertate, independența, egalitatea și spiritul democratic. Din contră, pentru germani orientarea către evul mediu înseamnă o întoarcere conservatoare și conflict cu idealurile raționalismului (Κυριακίδου-Νέστορος, 1978: 31-33).

În timp ce folclorul elen se străduia să demonstreze originea neo-grecilor din grecii antici, opinia istoricului german J. Ph. Fallmerayer era că lumea greacă veche a încetat să mai existe de la aproximativ jumătatea primului mileniu după Hristos. Susținea că rasele slave și albaneze s-au instalat în regiunile antichității clasice cu rezultatul alterării rasei elene. Că locuitorii statului elen nou format nu se trag din vechii greci. Vederile istoricului german au zdruncinat convingerile populației elene în ceea ce privește unitatea și continuitatea etnosului. Un element important al identității neo-elene era pus sub semnul întrebării, element care fusese promovat atât în cadrul iluminismului neo-elen, cât și în proclamațiile revoluției de la 1921. Concomitent, mișcarea filoelenă care precumpănea în țările europene se desfășura sub fermecătoarea idee a constituirii unui stat unde să înflorească cultura vechi elenă (Τζάκης, 2002: 35).

Științele istoriei și folclorului sunt chemate să proclame continuitatea neîntreruptă a elenismului din Antichitate până în secolul al XIX-lea. Au căpătat calitatea de științe ale națiunii stabilindu-și și delimitându-și totuși interesele pentru a-și atinge ținta. Istoria, prin istorici precum Ζαμπέλιος / Zabelios și Παπαρρηγόπουλος / Paparrighopoulos a încercat să promoveze caracterul grecesc al Bizanțului ca verigă de legătură între statul neo-elen și antichitatea elenă. Folclorul, la rândul său, pe de o parte a încercat să demonstreze legătura dintre cultura vechi elenă și cultura

tradițională a neo-elenilor, pe de alta a preluat sarcina dezvoltării conștiinței naționale (*ibidem*, 35-37).

Cultură tradițională / populară a fost considerată cultura zonei rurale (civilizația țărăneasă adică) pentru că numai în acest loc putea să supraviețuiască fără să fie erodată de cultura contemporană a centrelor industriale. Acest mediu a fost descris foarte sugestiv de Kyriakidu-Nestoros ca „o suprafață auriferă nemărginită, unde intelectualii eleni ca și alți căutători de aur cercetau cu râvnă praful trecutului glorios”. De altfel, Grecia rurală era considerată la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea custodele unei societăți elene tradiționale, deoarece în centrele orășenești influențele occidentale erau din ce în ce mai multe. Manifestările tradiționale ale vieții neo-elene au devenit obiect al folclorului cum am menționat cu scopul certificării continuității culturii elene (*ibidem*, 36-37). În afară de cultura tradițională / populară avem și cultura savantă, cultura spirituală majoră a reflecției teologice, a filosofiei, a științelor, a literelor și a artelor. Este vorba de acea cultură care va organiza statele naționale burgheze la începutul secolului al XIX-lea având ca axă ideologică ideea națiunii. Era necesar să se scoată la suprafață valori care până în acel moment fuseseră ignorate. Cultura populară întrupa acea valoare culturală pe care clasa conducătoare o extrăgea din anonimat și o promova ca valoare care rezistă timpului. Cultura populară va consolida „dimensiunea temporală a trecutului” și va constitui elementul de legătură între popor și substanța națiunii. Știința culturii populare se va recunoaște ca știință a națiunii (Ντάτση, 1990: 41-43).

Kyriakidu-Nestoros afirmă că până ca folclorul să devină știință oficială, unitate de cercetare era *locul* (τόπος), iar când a devenit știință oficială a statului, unitate de cercetare a fost instituită *tema* (θέμα). Folcloriștii se ocupau de cântece populare, obiceiuri, superstiții la nivel pan-elen, fără a da o importanță specială modului de apariție a acestor teme în fiecare loc separat. Aceste teme alcătuiau viața fiecărui loc, erau corpul viu al comunității elene, care era neglijat de dragul țelului și scopului național, care fusese stabilit de folclor ca știință a națiunii. Folclorul aspira la revelarea sufletului poporului elen care substanțial constituia emanația (*synartisi*) sufletului vechi elen. Ca trăsături generale ale lui erau considerate acelea care-și trăgeau originea din Antichitate, iar din acest motiv folclor fără cunoașterea civilizației antice nu exista (Κυριακίδου-Νέστορος, 1978: 35).

Folclorul ca știință în Grecia a fost consacrat în 1909 de N. Politis, care i-a dat și prima definiție. Această definiție nu circumscrie obiectul folclorului doar la oralitatea tradițională (basme, cântece populare, proverbe etc.) cum se întâmplă în folclorul englez. În acest obiect erau cuprinse și ceea ce ulterior vor fi domenii ale existenței materiale și sociale. Așază folclorul mai

aproape de [modelul] german de vreme ce stabilește ca obiect al lui manifestările culturii tradiționale care ar constitui dovada înrudirii incontestabile a elenismului cu Antichitatea (Τζάκης, 2002: 37). În același cadru se va mișca și Στίλπον Κυριακίδης / Stilpon Kyriakidis, elev și continuator al lucrării lui N. Politis. Dar el va stabili obiectul folclorului pe baza substanței sale care se găsește în aceeași cultură tradițională și nu în baza originii sale precum mentorul său. Amplasează în centru de asemenea poporul și națiunea și promovează o dimensiune diacronică în folclor. Γ. Μέγας / Gh. Meghas, un alt elev al lui N. Politis, va distinge în universul folcloric între existența materială, spirituală și socială. Această schemă este acceptată și astăzi de către folclorul elen (*ibidem*, 37-38).

Concluzii

Curentul romantic, cum s-a exprimat acesta de către școala folclorică germană, curentul evoluționist cu teoria lui Tylor, Iluminismul și tot ceea ce s-a susținut de Fallmerayer au configurat în mare măsură obiectul de cunoaștere al folclorului în spațiul european și cel elen. Folclorul era necesar în acea perioadă pentru crearea unei conștiințe naționale. A debutat ca o știință a națiunii-instrument al politicii guvernamentale, politică întemeiată pe naționalism și pe discriminări rasiale. Ca știință promovează identitatea popoarelor prin intermediul manifestărilor culturii tradiționale.

În Germania, scopul folclorului este de a contribui la auto-cunoașterea națională, iar misiunea lui principală era educarea națiunii germane. Aceasta se întâmplă în cadrul mișcării romantice. De altfel, Romanticismul și istorismul au o strânsă legătură în Germania. În contextul mișcării romantice se va dezvolta înțelesul națiunii pe baza deosebirii dintre *noi* și *ceilalți*.

În spațiul elen, folclorul s-a constituit cu scopul de a demonstra originea neo-elenilor din vechii eleni, și nu atât pentru a descoperi substanța națiunii. Deși la început a urmat în linii generale modelul german, totuși conjunctura lui istorică i-a conferit unele trăsături speciale. Grecii își caută originile în contextul iluminismului elen. Iluminismul elen s-a format în Franța. În Grecia otomană, atât condițiile istorice cât și cele spirituale, erau cu totul diferite de cele care dominau în Occident. Grecia a adaptat și a transformat în mândrie națională fundamentul ei supra-național. Cele două ingrediente ale iluminismului elen, *luminile* care proveneau din Franța și înțelesul romantic al națiunii, se află în strânsă legătură când începe să se dezvolte conștiința națională, [de forma] *noi* și *anticii*.

Folclorul având scop și caracter național a reușit să studieze, să cerceteze și să interpreteze [odată cu aceasta] salvând elemente ale culturii tradiționale. Obiectul folclorului după a doua jumătate a secolului al XX-lea se lărgeste, și se observă o deschidere a antropologiei și către culturile „istorice” contemporane. Apar domenii noi, precum folclorul urban, care se ocupă de fenomenele metropolelor actuale, lucru care o lungă perioadă a fost exclus.

BIBLIOGRAFIE

- Κυριακίδου-Νέστορος, Άλκη/Kyriakidu-Nestoros, Alki, 1978, „Η ρομαντική έννοια του έθνους και Λαογραφία,, στο *Η θεωρία της ελληνικής Λαογραφίας. Κριτική ανάλυση* [„Conceptia romantică a națiunii și folclorul”, în *Teoria folclorului elen. O analiză critică*], Αθήνα: Εταιρείας Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, (στο ανθολόγιο ΕΑΠ, Πάτρα, 2008), pp. 15-40.
- Ντάτση, Ευαγγελή/Dați, Evangheli, 1990, „Ο λαός της λαογραφίας. Το ιδεολογικό περιεχόμενο”, περ. *Ο Πολίτης*, τ. 108 [„Poporul folclorului. Conținutul ideologic”, în *Cetățeanul*, tomul 108], (στο ανθολόγιο ΕΑΠ, Πάτρα, 2008), pp. 41-55.
- Τζάκης, Δ./Tzakis, D., 2002, „Για την ιστορία της ελληνικής λαογραφίας”, στο Γ. Αικατερινίδης κ.ά. *Δημόσιος και Ιδιωτικός Βίος στην Ελλάδα II: Οι Νεότεροι Χρόνοι, Ο Νεότερος Λαϊκός Βίος*, τόμος Α' [„Despre istoria folclorului elen”, în Gh. Ekaterinidis et al., *Viața publică și privată în Grecia II: Perioada modernă*, tomul A], (Πάτρα 2002 ΕΑΠ.), pp. 21-41.

Ελένη Γρομπανοπούλου (Eleni Grompanopoulou)

elegrob@yahoo.gr

The historical formation of folklore studies in the 19th century – mid. 20th century in Europe and Greece*

Keywords: Enlightenment, evolutionism, nation, people, popular-scholar culture, Romanticism, soul of the people.

Introduction

The folklore as a concept is to be found in the Anglo-Saxon term *folklore*, meaning “the people’s knowledge”, and as the German term *Volkskunde*, which means “the knowledge of the people”. Two different meanings, because in the first place the subject of folklore is the traditional manifestations of the popular life, and in the second center of interest is not the manifestations but the folk life itself, the people in which they – the folklorists – were seeking the particular characteristics of the cultural life (Tzakis / Τζάκης, 2002: 24). Originally, the folklore had a static character, the elements of culture which composed it reverberating to earlier forms of social evolution, and could only survive in the rural area without being altered. In recent decades, this view of folklore has changed and it is argued that its constituent elements are shaped according to the prevailing social conditions. So we are not talking about a static traditional culture but about a dynamic one that adapts itself to developments in modern society. The concepts of people and nation were at the forefront of the currents developed at that time; we refer to the Romanticism and evolutionism that formed the field of ideological confrontations (*ibidem*, 24-25). What were the reasons for the folklorists to study and watch the lives and thoughts of the people? The reasons clearly vary because every time the historical environment that was being developed was different (Κυριακίδου-Νέστορος / Kyriakidou-Nestoros 1978: 16).

* Translation from Greek by Μαρία Χασάπη-Σιδερά (Maria Hasapi-Sidera).

Historical shaping of folklore in the European space

The German folklore developed in the context of the dominant current of the romantic era, during the Napoleonic wars when the German nation had to defend its vital space. A reference point of Romanticism was emotion, unlike the principles of Enlightenment, intelligence and the right reason. German Romanticism has highlighted the idea of the nation as being the only force capable of ensuring the cohesion and political stability of the state (Τζάκης / Tzakis, 2002: 30). Each nation seeks its roots separately, explores its particular characteristics based on distinction *we* and *others*. The concept of the nation in Germany is based on the principle of racial consciousness as a biological phenomenon and not as a social phenomenon. It is understood by someone as “the popular feeling of a community or an ethnic group”. The people of this ethnic group speak the same language, reside for many years in the same area, have common customs and moral or religious traditions (Kyriakidou-Nestoros, 1978: 20, 22).

The nation for the German folklorists was an unchanging concept that was not influenced by social, economic and political factors. The Germans attributed themselves the superiority they considered to have with the term “the soul of the people”. This transcendent essence could be traced to traditional or folk life events and sought more in the rural area because, according to the German folklore that was formed at that time, this place was not altered. Folklore as a science will set the focus of its field of study on the morals, customs, behaviours of the rural population, thus acquiring the character of a science of the nation. The “soul of the people” should be reflected in the state and permeate the spirit of laws and, more generally, the exercise of power. At this point folklore is called as a science of the nation, on the one hand, to help the state to fit the laws to the spirit of the people, on the other to influence the spirit of the people in order to accept a policy as national, whether it is cruel or onerous. Its task is to educate the nation as well as to manipulate it (Tzakis, 2002: 30-31).

The people are the body that has developed popular culture. As a concept, the term “people” was necessary to identify specific social layers. When folklore shaped its scientific profile within the industrial development of Europe, the people found themselves in the midst of economic, social and political upheavals. The people were on the one hand the bearer of the collective memory of the past, conceived from the perspective of national ideology as equivalent to the nation, on the other. With the creation of sovereign nation states there was the demand for the creation of a nation and a people. Nation and people have developed a single national

consciousness. As regards the social aspect, different social consciousnesses and two different cultures developed: the one dominating and the one dominated (Ντάτση / Datsi, 1990: 41-43).

The German folklore under the influence of Romanticism turned to the study of the past and to the search for the traditional manifestations of the rural population to ensure those elements which would show the purity of the German race. England and France, influenced by the Enlightenment, approached traditional culture differently and because of evolutionary theory, which shaped the social sciences at those times. Evolutionary theory relied on Darwin's views on the evolution of species. According to E. Tylor's theory, man progresses through a cultural journey from inferior to superior forms of social organization and culture. European societies of the 19th century had travelled the distance that separated them from the higher cultural stages, while the primitive civilizations had not completed this progressive course and were in evolutionary stages. This theory influenced the science of social anthropology and, to a great extent, folkloric studies. This was aided by the theory of Tylor, which claimed that in the lower social level and in the rural area there were survivals from previous stages of development, which were preserved due to the custom of the social groups. So these survivals should be placed in the appropriate cultural stage to study. Of course, the most appropriate is considered to be the most inferior one, i.e. where they were created. Tylor, unlike German Romanticism – who uses a return in the past seeking the discovery of the origin and the pure form of these survivals in order to lead the “soul of the people” to the ultimate essence – adopts the discovery of those laws which characterize all cultures and enables the lowest ones to reach the level of the peoples of Western Europe. He prefers to compare survivals found in higher cultures with those belonging to earlier stages (Tzakis, 2002: 32-33).

Historical formation in the Greek region

We saw that the German folklore was born in critical political situations and that is why it was given a national character. It was for the Greek scholars a model when it was time to support and defend the rights of their own race (Kyriakidou-Nestoros, 1978: 21). German folklore was the model of the Greek one, but the last one was not a faithful copy of the first. Greek folklore at its beginning was influenced by the movement of Romanticism and nationalism, adding elements from other theories, such as evolutionism. Nikolaos Politis, father of the Greek folklore, used those elements from the theory of Tylor he considered necessary. In the initial phase of the Greek folklore, it was stated that the purpose was national as well as in the German folklore. That is

why N. Politis was interested in those survivals that proved the ancient origins of Greeks from Greek Antiquity. He was looking for survivals that signified the relation between ancient Greeks with the New Greeks. The orientation of the Greek and German folklore converges, but not to find an invariant diachronic substance, because in the case of the Greeks this was granted, it referred to the ancient Greek civilization. However, it was necessary to find evidences that would prove this origin (Tzakis, 2002: 33-34).

For Greeks, contrary to the Germans, the notion of nation does not develop on the basis of the distinction between *us* and *others* but based on the relationship between *us* and the *ancients*. The Greeks turn to classical antiquity and that means liberalism, independence, equality and democratic spirit. On the contrary, for the Germans the orientation to the Middle Ages means a return to conservatism and a conflict with the ideals of rationalism (Kyriakidou-Nestoros, 1978: 31-33).

While the Greek folklore struggled to prove the origin of the New-Hellenes from the ancient Greeks, the opinion of the German historian J. Ph. Fallmerayer added that the ancient Greek world had ceased to exist since the middle of the first millennium after Christ. He argued that Slavic and Albanian races settled in the areas of Classical Antiquity, resulting in the distortion of the Greek race. So the inhabitants of the newly established Greek state do not originate from the ancient Greeks. The view of the German historian has shaken the faith of the Greek population as regards the unity and continuity of the nation. An important element of the Modern Greek identity was injured, which was boosted by both the Greek Enlightenment and the revolutionary declarations of 1821. In the same time, the philhellenic movement that dominated the European countries was under the charming idea of creating a state where ancient Greek civilization flourished (Tzakis, 2002: 35).

The sciences of history and folklore are called to declare the unbroken continuity of Hellenism from Antiquity up to the 19th century. However, they have become sciences of nation by identifying and limiting their interests to achieve their goal. The history tried through the agency of Zambelios and Paparrigopoulos (both distinguished Greek historians) to highlight the Greekness of Byzantium as a link between the modern Greek state and Greek Antiquity. Folklore, on the one hand, attempted to demonstrate the relationship between ancient Greek culture and the traditional culture of modern Greeks, and took on the task of developing the national consciousness (*ibidem*, 35-37).

Traditional / folk culture was considered to be the culture of the rural space (i.e. the civilization of the peasants) because it was only in this area that it could survive and not eroded

by the modern culture of the industrial centers. Very characteristically, this place is called by Kyriakidou-Nestoros «an immense golden area, where Greek scholars like other goldsmiths were zealously seeking the nuggets of the glorious past». Moreover, the Greek rural region was considered in the late 19th century and the beginning of the 20th century as the guardian of traditional Greek society, as in the urban centers western influences were increasing. Traditional manifestations of Modern Greek life became as I mentioned the subject of folklore with the aim to certify the continuity of Greek culture (*ibidem*, 36-37). Apart from traditional / popular culture, we also have the scholarly culture, the supreme spiritual culture of theological thought, philosophy, science, letters and arts. It is that culture that will organize the bourgeois national states in the early 19th century having as an ideological axis the idea of nation. It was necessary to reveal values that until then were ignored. Folk culture has been that cultural value that the ruling class has pulled from obscurity and cast it as a value that can withstand the time. Folk culture will strengthen the “temporal dimension of the past” and will be the unifying element between the people and the essence of the nation. The science of folk culture will be recognized as a science of the nation (Datsi, 1990: 41-43).

Kyriakidou-Nestoros argues that folklore before becoming a formal science, research unit has been the *place* (τόπος), but when it became official science of the state research unit was the topic (θέμα). The folklorists dealt with folk songs, customs and superstitions on a pan-Hellenic level, without paying special attention to the way these issues appear in each place separately. These issues constituted the life of each place, were the living body of the Greek community which was neglected for the sake of the national goal and purpose that had been laid out by the folklore as a science of the nation. It sought to reveal the soul of the Greek people, which substantially was the emanation of the ancient Greek soul. Its original features were considered to be those that traced their origin since antiquity; for that reason, folklore without the pre-history did not exist (Kyriakidou-Nestoros, 1978: 35).

Folklore, as a science in Greece, was established in 1909 by N. Politis who gave it the first definition. This definition does not bound the object of folklore only to the traditional orality (stories, popular songs, proverbs etc.) as happens in the English folklore. This object was also containing topics which would become later the domains of the material and spiritual life. He places the folklore closer to the German one as it deals with the manifestations of traditional culture which would prove the inherent relationship between Hellenism and antiquity (Tzakis, 2002: 37). In the same frame Stylyon Kyriakidis – a student and continuer of the work of N. Politis – would also situate himself. He would, in fact, define the subject of folklore based on its

essence found in the same traditional culture and not on its origin as his teacher had done. It also places the people and the nation in the focus and promotes a folklore having a diachronic dimension. G. Megas, another pupil of N. Politis, would separate the domain of folklore in material, spiritual and social life. This format is accepted by the Greek folklore until today (*ibidem*, 37-38).

Conclusion

The flow of Romanticism, as expressed by the German Folkloric School, the evolutionist current with Tylor's theory, the Enlightenment and what Fallmerayer advocated have shaped the object of folklore in European and Greek space to a considerable extent. Folklore was necessary at that time to create a national consciousness. It began as a national science tool of government policy based on nationalism and racial discrimination. As a science it supports the identity of peoples through the manifestations of traditional culture.

In Germany, its purpose was to contribute to the national self-knowledge of the German people and its main task was to educate the German nation. This is done within the framework of the Romantic Movement, but Romanticism and history are closely linked in Germany. Within the framework of the Romantic Movement, the notion of the nation would be developed on the basis of distinction between *us* and *others*.

Folklore in the Greek area was established to prove the origins of modern Greeks from the ancient Greeks and not so much to discover the essence of the nation. Originally, although it followed broadly the German standards, the historical context gave it some special characteristics. The Greeks are looking for their roots in the context of Greek Enlightenment. Greek Enlightenment was formed in France. In the Turkish-occupied Greece, both historical circumstances and spiritual conditions were quite different from those prevailing in the West. Greece has adapted and transformed its supranational base into a climate of national pride. These two components of Greek enlightenment, the *lights* that came from France and the romantic notion of the nation are in a direct relationship when the historical consciousness begins to develop, *we* and the *ancients*.

The folklore, having a national purpose and character, managed to study, explore and interpret as well as rescue elements of traditional culture. The subject of folklore after the second half of the 20th century is being widened and an opening of anthropology to contemporary

“historical” cultures is also noticed. New areas – such as urban folklore dealing with the phenomena of modern big cities, an area that has been blocked for a long time – are included.

BIBLIOGRAPHY

- Κυριακίδου-Νέστορος, Άλκη/Kyriakidou-Nestoros, Alki, 1978, “Η ρομαντική έννοια του έθνους και Λαογραφία”, *Η θεωρία της ελληνικής Λαογραφίας, Κριτική ανάλυση*, Αθήνα: Εταιρείας Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής παιδείας, στο ανθολόγιο ΕΑΠ, Πάτρα 2008 [“The Romantic Concept of the Nation and Folklore”, in *The theory of Greek Folklore, Critical Analysis*, Athens: Society of Studies of Modern Greek Culture and General Education, in the Hellenic Open University Anthology, Patra 2008], pp.15-40.
- Ντάτση, Ευαγγελή/Datsi, Evangelī, 1990, “Ο λαός της λαογραφίας. Το ιδεολογικό περιεχόμενο”, περ. *Ο Πολίτης*, τ. 108, στο ανθολόγιο ΕΑΠ, Πάτρα 2008 [“The people of folklore. The Ideological Content”, in *The Politis*, vol. 108, October 1990, in the Hellenic Open University Anthology, Patras 2008], pp. 41-55.
- Τζάκης, Δ./Tzakis D., 2002, “Για την Ιστορία της ελληνικής λαογραφίας”, στο Γ. Αικατερινίδης κ.ά., *Δημόσιος και Ιδιωτικός Βίος στην Ελλάδα II: Οι Νεότεροι Χρόνοι, Ο Νεότερος Λαϊκός Βίος*, τόμος Α΄, ΕΑΠ, Πάτρα 2002 [“On the History of Greek Folklore” in G. Aikaterinidis et al. *Public and Private Life in Greece II: The Newer Years, The Modern People's Life*, Volume A, in the Hellenic Open University Anthology, Patras 2002], pp. 21-41.

Dragoș Grigorescu

dragos_grigorescu77@yahoo.com

Un destin cultural (*In honorem* Mihai Vasile)

Spre finalul anului 2016 apare la Ploiești cartea lui Mihai Vasile În căutarea armoniei pierdute, un fapt editorial cu totul excepțional, cel puțin pentru cultura locală. Apariția unei cărți în general nu mai constituie de mult un eveniment, dar această carte merită o atenție specială pentru că ascunde povești suprapuse una mai frumoasă decât alta. Ca cititor poți să fii fermecat de evantaiul rafinat al artelor care sunt puse în spectacol pagină cu pagină, de tehnica narativă a subtextului, de bogăția și diversitatea informațiilor culturale pline de verva celui care le-a trăit, de vecinătatea cu mitul și arhetipul la care te obligă autorul și multe altele de acest fel. Dar ca exeget trebuie să cerni contingențele, oricât de atrăgătoare ar fi ele, pentru a păstra temeiurile adânci pe care această carte le propune cititorului actual, dar și celui care nu s-a născut încă. Este o carte ca un remember valoric al unei vieți dedicate teatrului ca act uman genuin și universal. Pentru Mihai Vasile a face teatru este nu numai un mod de viață, ci un mod eminamente de a fi om. Ideea de teatru pune în joc însăși condiția umană, dincolo de teatru văzut ca artă sau mod de exprimare artistică.

Introducere

Pentru cititorul mai puțin familiarizat cu fenomenul de la Ploiești¹ – cum a fost numit Teatrul Equinox – sau mai bine zis cu mișcarea artistică equinoxistă sunt cred necesare câteva precizări lămuritoare asupra contextului sau fondului în care acest fenomen cultural se petrece. În plină dictatură comunistă care construise un monstruos mecanism de cenzură și control în conștiințele celor mai mulți și când exprimarea artistică suferea filtrarea ideologică, un tânăr actor și regizor decide că totuși arta este un destin care trebuie îndeplinit în ciuda oricăror condiții

¹ Descriere dată de dramaturgul Dumitru Solomon cu exigența criticului de teatru (*În căutarea armoniei pierdute*, p. 22).

istorice. Așa ia naștere Teatrul Equinox de la Ploiești, ca formă de fidelitate față de artă, ca teatru liber, nefinanțat de stat și fără a avea statut de instituție publică. Astăzi l-am numi teatru independent. Să faci acest teatru pentru cei câțiva actori sau oameni de cultură însemna să rămâi ceea ce ai fost la naștere, om. Arta dramatică devine un mod de a-ți păstra condiția de om, om liber să simtă și să gândească și să exprime acestea. Începând cu anul 1980, timp de treizeci și trei de ani toți cei implicați în acest curent artistic și cultural se vor defini în primul rând ca oameni



liberi de constrângeri sociale, politice sau istorice. În favoarea acestui teatru erau puțini, poezia lui Nichita Stănescu, mici sincope ale cenzurii, entuziasmul celor pe care ideologia de fier nu reușise să-i contamineze. Împotriva era aproape totul, partidul comunist, securitatea, prin cei care dădeau viață cotidiană acestor monștri istorici. Și totuși mișcarea equinoxistă pătrunde la început timid, dar cu trecerea anilor tot mai accentuat în conștiința publică a anilor '80. Până la finalul lui 2013, această mișcare culturală produce sute de spectacole, filme, ateliere, festivaluri, cărți, expoziții etc. Toate acestea se vor regăsi atât în cuprinsul

cărții, cât și în etapele destinului de creator al lui Mihai Vasile.

Teatrul Equinox de la Ploiești nu este o formă de rezistență prin cultură, nu e nici măcar o formă de disidență culturală sau o mască artistică pentru a ieși *curat* din mizeria comunistă. Lucrul acesta este important pentru a înțelege adevărata profunzime a acestei mișcări. Chiar dacă de multe ori fenomenul de la Ploiești a intrat în coliziune cu ideologia vremii asta s-a întâmplat

nu ca reacție, nu ca gest manifest, ci din pure temeuri artistice. Mihai Vasile, ca mentor și prin tot ce se crea sau punea în scenă, nu se bătea cu regimul, cu vremurile, ci se întrecea cu cele mai veritabile rigori ale creației, cu ideile profunde ale umanității care răzbeau în urbe prin intermediul cărților sau filmelor greu accesibile în acei ani. Ambițiile celor din jurul scenei erau de a se ridica la valoarea artei pure și universale. De aceea Mihai Vasile desfășoară încă de la început două direcții de creație artistică care transgresau ființa și timpul: *teatrul mitologiei românești* și *teatrul poeziei*. Teatrul mitului și cel al poeziei coboară până în adâncul ființei umane, până la resorturile profunde ale felului de a fi om. Aceste proiecte nu au legătură nici cu perioada comunistă și nici cu perioada liberă de după '89 încoace, ci ele au legătură cu natura și condiția umană. Arta este doar instrumentul de sondare a acestui uman universal. Câți oameni de cultură și cu atât mai puțin de teatru făceau asta atunci sau acum? Cu siguranță foarte puțini.

S-ar putea obiecta că tema mitologiei românești era una la modă și bine văzută de regim în contextul naționalismului comunist transformat de propaganda de partid în mișcare populară, și era, prin urmare, o temă comodă, la îndemână. Însă în realitate asta este doar aparență. Chiar dacă naționalismul militant delirant promovat ca sarcină de stat a inclus acțiuni sau activități culturale gen Cântarea României în care au fost promovați artiști sau acte artistice valoroase, în realitate tabloul general al delirului avea tușe negre și tragice. Rezultatul a fost o distrugere a tradițiilor autentice. Scena patriotică era de fapt un circ. Și atunci ca și acum și probabil oricând, patriotismul este cea mai utilă mască sub care să-ți ascunzi mizeria sufletească, dorința de înavuțire, scara orgoliului propriu exhibit public. Cultura română autentică a fost mutilată de grefarea pe naționalismul comunist. Ținta reală a partidului comunist nu era patriotismul triumfal sau exaltarea pe marginea unui fals trecut glorios, ci ruptura față de o cultură autentică inestimabilă, față de un univers de valori care au făcut posibilă perioada interbelică pe care astăzi o considerăm perioada paradisiacă a trecutului nostru sau un fel de „România maximă”. Circul istoric este cu atât mai vizibil și dramatic dacă ne gândim la țăranul român care din creator de veșnicie la sat s-a trezit muncitor cu domiciliul forțat la oraș.

Ei bine, mișcarea equinoxistă evită elegant toate aceste derapaje foarte tentante. Se dezvoltă pur și simplu independent de spirtul politic sau chiar istoric al vremii. Singura măsură asumată este cea a umanului pur. Reușita este remarcabilă, dar nu fără mari sacrificii după cum vom vedea.

Voi enumera mai jos fundamentele pe care s-a construit mișcarea Equinox. Acestea mi se par trăsăturile esențiale, dar și condițiile de bază asumate de cei care într-un fel sau altul au făcut

parte din ea. Aceste linii directoare vor lămuri și răspunsul la întrebarea: dar ce fel de teatru este acesta și în ce constă până la urmă acest fenomen?

1. **Puritatea.** Ea înseamnă că teatrul practicat și înțeles de Mihai Vasile este unul în care vii doar cu condiția de om. Ca spectator sau ca actor tot ce ți se cere este să fii atent la ce însemni tu ca om. Nu trebuie musai să știi ceva înainte, nu trebuie să ai o pregătire anume sau un anumit nivel de maturitate sau cultură. În teatrul pur aceștia devin idoli. În teatrul pur nu contează vârsta sau experiența actorilor sau spectatorilor. Este vorba de puritate pentru că în Teatrul Equinox se pune în scenă nu mișcarea unui om de pildă, ci mișcarea umană, mai simplu, sunt lecții sau exersări ale grației umane. Este un teatru pur pentru că rafinează fiecărui participant capacitatea de a fi expresiv, grațios, expresiv prin mișcări sau rostiri. În acest teatru nu ți se dau indicații regizorale despre piesă sau despre personaj, ci despre tine ca om, ca fel de a fi. De aceea acest teatru are o nemijlocită dimensiune educativă sau mai bine zis formativă. Ea nu a fost urmărită conștient, a fost mai degrabă un rezultat firesc al acestui mod de a face teatru. Puritatea de care vorbesc a trimis acest teatru către originile sale grecești. Teatrul Equinox practica acel *katharsis* grec deopotrivă pentru actori și spectatori. Puritatea este o condiție a purificării. Modul pur de a face



teatru este un mod în care te eliberezi de condiționările prezentului. În acest fel este puritatea o condiție a teatrului Equinox. Ea ar putea să apară ca o limitare impusă la intrare aidoma școlii platonice: aici nu intră decât cel care este pur. Adică acela care a reușit să lase la intrare acele părți din el care nu servesc decât prezentului imediat. Eliberat de cerințele prezentului devii pur, sau apt de exersarea purității în teatru. În biserică există o condiție similară, aceea de a lăsa deoparte „toată

grija cea lumească”. În fața ta și a divinului nu se cade să apari cu balastul efemer al prezentului. Trebuie să ai demnitatea de a aduna ceea ce este cu adevărat important și etern în tine. Așa se explică de ce am numit puritatea o condiție. Totodată înțelegem de ce un astfel de teatru este greu de imaginat în afara zeului său. Și de ce nu poate fi un succes de public, chiar dacă participanții Teatrului Equinox sunt de ordinul miilor.

2. **Libertatea.** A fi liber din punct de vedere equinoxist înseamnă să fii conștient de propria-ți neîngrădire. Este vorba de cunoscuta libertate interioară care îți permite să spui *gândul meu* sau *simțirea mea*. Libertatea de care e vorba aici este aceea care se referă la spațiul liber pe care îl ai la dispoziție pentru a-l umple cu ceea ce alegi tu să fii tu însuși. A fi liber înseamnă a te lua în posesie ca subiect al propriei tale vieți. Asumarea acestei libertăți de a fi tu însuși în contextul existenței celorlalți. Exercițiile de libertate pe care fiecare act dramatic care are loc pe scena Teatrului Equinox le presupune sunt exerciții de construcție a propriei persoane, actor sau spectator. Pe această scenă autorii mari ai lumii, dramaturgi, poeți sunt doar contexte favorabile întâlnirii cu tine și acest lucru se face asumat și programat de către Mihai Vasile, asemenea unei condiții. Iarăși dimensiunea educațională a acestui teatru este evidentă și cât se poate de firească. În acest teatru ești liber să nu faci ceea ce nu simți, să nu joci ceea ce nu ești. A fi actor la Equinox nu este o meserie, ci un mediu de exprimare a propriei libertăți, a propriului mod de a fi. Nichita Stănescu spune mai simplu ceea ce nouă ne e atât de greu: *el a spus apei de sub el că nu mai vrea să*



se oglindească în ea. În acest vers *el* suntem noi toți care avem capacitatea de a ne defini propria libertate. A nu o face, a nu fi conștienți de această datorie, înseamnă a rata întâlnirea cu noi și implicit pierderea de sine în mulțime. Libertatea înseamnă trecerea de la noi la eu. Teatrul Equinox își asumă explicit această condiție. Participanții la acest teatru pot fi deopotrivă tineri sau nu, care să urmeze sau nu o carieră de actor profesionist, care să stea mai mult sau mai puțin. Libertatea ca o condiție esențială a acestui tip special de teatru cum este Teatrul Equinox înseamnă că nu își propune să atingă nici săli pline, nici actori mulți, nici decoruri impresionante, nici critici favorabile câtă vreme este făcut exclusiv de către și pentru cei prezenți. Este un teatru al libertății și pentru că e ferit de orgolii sau competiții de interpretare artistică. Este un teatru al libertății de exprimare și al libertății de a te exprima pe tine însuși ca actor sau spectator. Este un teatru al diferenței infinitezimale între actor și spectator.

3. **Autenticitatea.** Eugen Ionescu povestește cum a suferit o cumplită dezamăgire când copil fiind a realizat în cele din urmă că teatrul este o enormă prefăcătorie, că nimic nu se petrece pe scenă cu adevărat. Există însă și teatre unde această prefăcătorie se estompează până la dispariție. Teatrul Equinox este un astfel de teatru pentru că aici se joacă „starea de fi”². Actorii nu se prefac, nu interpretează, ci devin, învață să fie ei înșiși prin intermediul personajelor. Actorii equinoxști nu joacă mai mult pentru public decât pentru ei înșiși. Scena equinox este una a lecțiilor pe care actorii le predau spectatorilor prin exemplul lor personal direct, de fiecare dată un aici și acum. Pe această scenă se exersează privirea (în sensul lui Horia Bernea), rostirea, râsul sau plânsul, zborul sau căderea ca feluri de a fi noi înșine. De aceea acest teatru este ferit mai mult decât oricare altul de această neautenticitate. Firește, este un teatru mai puțin canonic, este un teatru neconvențional, dar nu este mai puțin teatru în sensul celor mai profunde accepțiuni ale teatrului, cum este cea a lui Peter Brook. Așa se explică caracterul lui pronunțat autentic, sincer.³

4. **Simplitatea.** Nu în ultimul rând aș adăuga și condiția sau exigența simplității cu privire la modul de a face teatru în modul equinox. Înțeleg prin asta un mod de a face teatru direct, nemediat, în care neesențialul este redus la minim. Actorii și spectatorii plonjează direct în idee, în sentiment, în acea stare de a fi. Modalitatea de expresie este directă. Scopul principal al acestui teatru nu este a înțelege, ci a simți, a trăi, și atunci nu firul narativ este cel care e pus în scenă, ci

² Vezi volumul *Teatrul Equinox. Starea de a fi*. Editura Libertas, 2013.

³ Tot în sensul ideilor lui Brook, invocate adesea de Mihai Vasile, se poate face teatru oricum, cu condiția să fii sincer. Autenticitatea de care vorbesc aici se referă la această sinceritate față de actul teatral.

dezvoltarea unui sentiment, a unei posturi existențiale, a unui fior. Fiind un teatru nemediat, neintermediat de mesaj, de recuzită, poate deveni un teatru al evidenței. Spectacolele lui pot fi înțelese de oricine, chiar și de către cineva care nu cunoaște limba în care se joacă. Ca teatru de gest, de pildă, cu atât mai mult își asumă această dimensiune în același timp simplă și universală. La acest teatru nu performanța actoricească interpretativă este urmărită, ci dobândirea propriei expresivități, conductibilitatea proprie în raport cu spiritul lumii, trăirea personală scenică a mitului, a gestului, a sentimentului. La acest teatru nu se intră prin concurs de admitere, nu e nevoie de o pregătire prealabilă în domeniu, pentru că acest teatru este o scenă a actelor de trăire. Asta nu a însemnat lipsa oricărei exigențe numai că acestea erau orientate în jurul ideii simple de a crește frumos, a „omului frumos” după o sintagmă la modă acum.

În concluzie, aceste patru mari exigențe au conturat un teatru liber, în competiție directă cu limitele și aspirațiile tinerilor de a fi, de a se exprima, de a se cunoaște și se forma ca oameni. O mișcare culturală centrată în jurul unei scene care se hrănea cu marii dramaturgi sau poeți, care a dovedit că pentru a te conecta cu spiritele și valorile universale nu e nevoie să aderi, fie și formal, la spiritul devalorizant al vremurilor în care îți este dat să trăiești. Teatrul se poate face fără compromisuri în raport cu ființa lăuntrică, cu valorile universale care sunt aduse la viață, întrupate prin trupurile actorilor. Dacă și numai dacă înțelegi și practici teatrul în felul acesta sunt posibile proiecte precum cele două ale Teatrului Equinox: *teatrul mitologiei românești* și *teatrul poeziei românești*. Cele două proiecte se întemeiază pe viziunea despre teatru a lui Mihai Vasile, pe felul în care a înțeles și aplicat marile teorii despre teatru. Trebuie remarcat că un teatru clasic, de stat, oficial, finanțat din fonduri publice, mai greu sau deloc rezonază la teoriile teatrale pentru că el trebuie să satisfacă publicul, pe care nu-l alege și nu-l formează, ci



publicul alege teatrul. Un astfel de teatru își asumă o funcție publică de deservire culturală, practică o politică culturală. În schimb teatrele libere, independente, precum Teatrul Equinox, nu au de îndeplinit o funcție socială, ci au libertatea de a face teatru ca artă în sine și ca nevoie pentru sine. Fără finanțare sau cu una întâmplătoare, inevitabil modestă, ca gest de mecenat personal de cele mai multe ori din partea chiar a celor care erau pe afiș, deopotrivă actori sau regizori, Teatrul Equinox și-a permis luxul de a face artă pură. Așa au fost posibile cele două mari proiecte ale Teatrului Equinox.

Antropologia teatrală

Teatrul Equinox a fost un veritabil laborator de antropologie teatrală. Este și modul de a răspunde la întrebarea ce fel de teatru se *juca* în acest teatru? Se juca un teatru antropologic, adică unul care făcea din scenă o poartă către rădăcinile omului de astăzi, mai bine zis către felul de a fi al omului dintotdeauna. Se cuvine aici un popas cu iz biografic. Motorul întregii mișcări culturale equinoxiste este creatorul Mihai Vasile. Sursele ideatice ale Teatrului Equinox sunt reprezentate deopotrivă de instinctul de creator al lui Mihai Vasile, pe de o parte, și descrierile lui Mircea Eliade despre mit și ritual prezente indistinct în *Tratatul de istorie a religiilor* sau romanul *19 trandafiri*. Mergând exclusiv și singuratic pe firul tainic al aprofundării ideii de teatru, regizorul și creatorul de teatru Mihai Vasile descinde în cultura țărănească care la acea dată mai purta cu sine urmele unei viețuiri arhaice. Ca arheolog al ritualului întreprinde cercetări de teren în zone diferite ale țării, dar mai ales în județul Prahova. Proiectul teatrului mitologiei românești este proiectul de viață al creatorului său. Acest destin se descrie într-un jurnal de teren. Notează, studiază, în cele din urmă adună caiete de teren. Peste aceste note cu alură științifică se adaugă notele proprii, traducerea și adaptarea pentru scenă precum și propria viziune despre a face teatru. Rezultatul este un minunat și autentic manuscris de teorie teatrală elaborat pe cont propriu ca rezultat independent vreme de mai mulți ani de zile al unui intelectual român al anilor 1980. Peste notele de teren și concepțiile proprii se adaugă experimente de antropologie lingvistică ca rezumarea limbii române la o serie de silabe care pot alcătui nucleul universal și imemorial al unei limbi cu topos meridional. Apar în mod firesc spectacole eveniment în cadrul programului teatrului mitologiei românești: *Meșterul Manole*, *Via Lucis*, *Torna Umbra*, *Cercul de piatră*. Toate aceste spectacole marchează rezultate ale cercetării, explorării ideatice și experimentării curajoase ale limbii și mitologiei românești.

De-a lungul anilor, Mihai Vasile construiește, ca rezultat al cercetării antropologice, un întreg volum de antropologie teatrală îmbogățit după 1990 cu discuții purtate cu eminentul antropolog francez François Laplantine sau lecturi din autori care la rândul lor au descris forme de teatru similare.⁴

Iată în termenii autorului conținutul acestei cărți:

*Și-am început a scrie o carte despre toate acestea, despre acest proiect al meu care explora teatralitatea ritualurilor românești, despre curățenia și tăcerea de dinaintea cuvintelor, despre „in-vocații, e-vocații și pro-vocații”, despre gestualitatea arhetipală umană, aceeași pretutindeni acolo unde omul s-a întâlnit cu divinitatea sau semne ale acesteia, așa cum o sugera, fascinant, Eliade prin teoria hierofaniei.*⁵

Cartea acesta nu a apărut niciodată. Autorul ei, Mihai Vasile, refuză s-o publice, să și-o asume în calitate de autor de vreme ce cu timpul află că nu este primul care elaborează un tratat de antropologie teatrală; deși reușise în mod miraculos să contureze o teorie a teatrului în sine, a teatrului pur și simplu, cu mijloace proprii, în ciuda orgoliului oricărui creator, concepția lui despre teatru deși izvorâtă direct din mitologia noastră veche nu este una nouă. Este una universală. Pentru autorul ei universalitatea este un temei suficient pentru a prefera decența și modestia de a nu-ți trece numele pe o astfel de carte, dar pentru cultura română numele lui Mihai Vasile trebuie scris. Toată această construcție laborioasă de antropologie teatrală, care înseamnă cercetare antropologică a mitologiei românești, a limbii române, a teoriilor despre teatrul pur, trecută la persoana întâi a lui Mihai Vasile este o mărturie a conectării culturii române la marea cultură a lumii, a faptului că în domeniul teatrului am fost prezenți pe scena marilor creatori ai lumii. Izolarea istorică, orgoliul culturii mici sau lipsa mijloacelor materiale sau a susținerii publice nu au condiționat un demers creator autentic perfect comparabil cu marile creații ale lumii din ultimii treizeci de ani.

Orgoliul de pionier este unul ce poate fi ușor considerat mărunț în ordinea umanului, în logica strâmtă a individualului, dar pentru spațiul cultural din care faci parte poate fi de primă însemnătate pentru că marchează participarea unei culturi locale la cultura mare, la cultura lumii. Este semnul unei conexiuni și mai ales a unei simultaneități spirituale. Ea anulează diferența dintre culturi mari și culturi mici, iar relevanța acestei concomitențe se referă în special la beneficiarii acelei emanații culturale, adică publicul sau mai bine zis cei care se hrănesc cu acel

⁴ Este vorba de autorul japonez Yoshi Oida, *Actorul invizibil*, Editura ArtSpect, 2009.

⁵ Mihai Vasile, *În căutarea armoniei pierdute*, p. 7.

spirit fecund. Nu e puțin lucru să ai la îndemână maeștrii spirituali, să asisti fără efort la manifestările cugetului care vor lăsa urme adânci în timp după ce tu nu vei mai fi. La îndemână înseamnă în vecinătatea ta, în urbea ta și în sala în care ai acces gratuit.

Cartea aceasta, a teatralității ritualurilor românești, este una din marile cărți neapărute ale culturii române. În schimb apare această *În căutarea armoniei pierdute* care prezintă în filigran tușele importante ale acestei nepublicate cărți. De aceea *În căutarea armoniei pierdute* este partea vizibilă astăzi a unui proiect de-o viață din care cea mai mare parte rămâne ascunsă până la urmă. Ea ne dezvăluie povestea destinului creator a lui Mihai Vasile în fapte culturale și oameni. Cuprinde așadar mărturii, dialoguri, interviuri, eseuri, cărți, expoziții, toate ca ecouri ale acestui destin creator. Este cartea unui destin creator privită retrospectiv ca o invitație adresată contemporanilor. Este cartea destinului asumat până la capăt, cu micile sau marile lui performanțe, cu orgoliile sau ambițiile asumate și trăite în spațiul cultural. Este cartea unui om și a unui scriitor deopotrivă, a unui regizor de teatru original și a unui actor care a reușit rara izbândă de a fi mereu personajul principal al propriei vieți. Este cartea armoniei sau antologia unei cărți care n-a fost, o carte care are toate părțile conturate, dar lipește tocmai întregul ei ca o simfonie neterminată. Este o carte fără trup prezentă însă mereu între paginile căutărilor armoniei pierdute.

Cum arată această carte nescrisă în viziunea autorului ei? Este cartea *care să dezvolte idei, teorii (unele inventate, altele preluate, altele adorate, altele ignorate...) în care să vorbesc despre viața de actor – acest amestec miraculos de mister, răbdare și entuziasm –, despre regia de teatru sau de film.*⁶

Scena antropologică sau antropologia scenei

Dacă din cartea făgăduită și nescrisă a rămas doar căutarea armoniei pierdute, din rezultatele cercetării asidue a ritualurilor românești au rămas în schimb spectacolele de teatru ale mitologiei românești nu mai puțin valoroase. Excepționalele spectacole de mitologie, de transformare a scenei în templu sau portal către divinitate depun mărturie despre inestimabila valoare a acestor creații artistice. Teatrul creat de Mihai Vasile devine punct de experimentare a originării, de definire a identității, de învecinare cu punctul zero al umanității, de familiarizare cu alfabetul gestualității ființei umane, de decantare a sentimentelor umane până la stări pure. Toate

⁶ Mihai Vasile, *În căutarea armoniei pierdute*, p. 16.

pe o scenă, în câțiva metri pătrați. Spectacolele *Meșterul Manole*, *Cercul de piatră* mai ales, dar și celelalte, sunt spectacole de teatru de gest, formă profundă de exprimare artistică și extrem de puțin folosită la noi sau oriunde. Spectacolul *Torna Umbra* este rostit într-o limbă română veche formată din silabele fundamentale ale limbii, adevărate silabe magice. Iată câteva considerații despre *gest* și *limbă*, cele două elemente care alcătuiesc seva spectacolelor *Cercul de piatră* și *Torna Umbra*.

Gestualitatea

În teatrul de gest, corpul devine mijlocul de exprimare și atunci accentul cade pe corpul actorului. Dar povestea, spectacolul nu este al actorului și nici măcar al corpului său, ci al corpului oricui, prin urmare este povestea corporalității. Regizorul Mihai Vasile recurge la gest când e vorba de teatrul antropologic al mitologiei românești pentru că gestul se transformă în ritual și pentru că gestul este expresia tăcerii. În fața sacrului, a divinității, a situației existențiale creatoare de ritual, mai întâi se tace, apoi se *vorbește* prin gest, prin interpretare corporală a unei stări interioare. Actorul transformă corpul său într-o scenă a celor mai profunde stări și sentimente interioare, atât de interioare încât nu-i mai aparțin. El propune publicului o refacere a acelei situații existențiale privilegiate prin corpul său. Sunetul, rostirea, aici ar fi o impietate. Corpul uman pus în context scenic devine corporalitatea transfigurată estetic pentru a exprima valențe spirituale grave precum puritatea corporală ca reflexie a purității



spirituale. Acesta este necesitatea gestului în teatru și de aceea teatrul mitologiei recurge la gest și corporalitate. Despre gestualitatea arhetipal umană ne vorbește Mihai Vasile prin proiectul teatrului de gest al mitologiei românești.

Rostirea

Neputința cuvintelor de astăzi, folosirea lor abuzivă și lipsită de oglindire sufletească care a condus la tocirea lor de semnificație personală, l-au împins pe Mihai Vasile spre arheologia lor, spre cuvintele originale cumva, a căror rostire era un eveniment. În acest sens Mihai Vasile propune silabisirea ca refacerea sacralității rostirii pe de o parte, dar și ca element de sonor al intermedierii dintre gest și rostire. Silabisirea este interfața tăcerii adaptate scenic. Teatrul mitologiei presupune interpretări posibile ale tăcerii, scenografia tăcerii, dar și ieșirea din tăcere, spargerea tăcerii în sunete. Așa iau naștere silabele cheie care desfac tăcerea: trecerea din tăcerea sacră și universală se face tainic, prin chei potrivite care cern din tăcere sunete prefăcătoare, purificatoare, creatoare și plăsmuitoare. Doar pe acestea, într-o eufonie din care răsar cântece și descântece, dar și în-cântări sau incantații, ritualul le va reține. Toate au valențe magice curative, refac scenic experiența recuperării universalului, sacrului. Ne retrimite prin cântec, prin silabisire ordonată înapoi în universalul tăcut, și în sacrul mut, mut pentru că nu are nevoie de sunete pentru a se propaga. Sunetul, doar el, începe și se termină undeva, tăcerea însă nu începe și nu se termină niciodată. Așa se rostește scenariul spectacolului *Torna Umbra* de pildă. Toate acestea fac din teatru un loc antropologic privilegiat după cum o spune chiar autorul lor: *...de la felul în care era „administrat” ritualul nu a mai fost decât un pas către ceea ce am considerat a fi un loc teatral. L-am considerat, mai întâi un „loc antropologic”, adică un loc al desfășurării actelor umane.*⁷

Antropologia artei la Mihai Vasile

Din imaginea generală asupra dimensiunilor profund antropologice ale întregii creații artistice a lui Mihai Vasile nu trebuie să lipsească contribuția sa în domeniul antropologiei artei, cel puțin așa cum rezultă ea din volumul *În căutarea armoniei pierdute*.⁸ Mihai Vasile nu este

⁷ Mihai Vasile, *În căutarea armoniei pierdute*, p. 72.

⁸ *Ibidem*, pag 129-140.

numai un creator de artă, ci și un atent și fin observator al fenomenologiei artei în sine, cu precădere în ceea ce privește artele plastice. Antropologia artei sau antropologia simbolică în cazul autorului de față înseamnă cercetarea atelierului fizic și lăuntric al artistului, în mod simbolic biserica artistului – atelierul. Laboratorul de recompuneri ale unor stări, imagini sau sentimente. Este vorba de analiza felului în care are loc transfigurarea acestora în culoare pe o pânză, transmiterea sau, mai bine zis, dispunerea culorilor pentru a reflecta aidoma un sentiment sau o stare de spirit, stare poetică, stare artistică de transă artistică în care pictorul reface pe pânză un sentiment care va intra prin retină în sufletul privitorului. În final privitorul traduce empatic acel sentiment și se întregește, se identifică sau regăsește în interiorul acelui sentiment. Cu instinct de cercetător stârnește destăinuri, de regulă atât de greu de obținut de la pictori, despre detaliile care premereg oricărei opere de artă: cum se captează, memorează, o stare pe care pictorul intenționează să o dezvolte pe pânză, cum artistul se folosește de tehnica avută la dispoziție și cum totuși adaugă o tușă personală acestei tehnici, cum și-ar dori să fie receptată opera de artă rezultată etc. Toate aceste situații subiective greu descriptive fac obiectul unor pagini întregi demne de cel mai înalt nivel de estetică fenomenologică.

Rare sunt paginile în limba română de antropologie a artei pe viu, cercetarea făcută în interiorul atelierului. Trebuie spus apăsător că demersul întreprins de Mihai Vasile în atelierul artiștilor este unul de cercetare antropologică autentică. În calitate de cercetător al creației artistice descinde în atelierul artistului, pe *terenul* pictorului. Ținta este bine definită și urmărită: de a creiona clar tușele imaginarului artistic de la fața locului pentru a fi pus în comparație și circulație ideatică cu alte spații artistice sau autori. Pentru cultura română această cercetare antropologică are



valoare excepțională pentru că poartă marca unui mental colectiv privit din punctul de vedere al imaginarului artistic. Din acest imaginar local, poate tradițional sau popular, apar valorile universale de tipul lui Brâncuși. Mihai Vasile ne descrie în cuvinte inteligibile traseul mintal întortocheat și sinuos al instinctului creator al artistului care coboară abrupt în arhaic și arhetip. Tot Brâncuși este exemplul elocvent. Cumințenia nu mai e românească, nu mai e cumințenia pământului românesc, ci este cumințenia oricărui pământ locuit de oameni. Universal, dar chipul acestei femei seamănă cu chipul țărăncii autentice din satul românesc în care a copilărit artistul. Văzând-o, Brâncuși sculptează universalul, ea devine poarta universalului.

În loc de concluzii

Orice teorie despre teatru este o metodă de a face teatru, iar o metodă de a face teatru este un mod individual de a interpreta, de a repeta, un ritual. Regizorul este călăuza către sacru. El propune o variantă de confirmare prin refacere și repetiție a arhetipului, a umanului ridicat din căderea din sacru. Opusul căderii din tăcere, din sacru, în timp și în rostire este ritualul, elevarea scenică. Dacă în cele din urmă căderea este o ruptură și o decădere ontologică, ridicarea sau elevarea este o refigurare estetică a umanului. Drumul înapoi, eterna reîntoarcere către sacru, este unul artistic. Teatrul se identifică cu templul în această măsură. Autorul Mihai Vasile folosește din plin această mistică a teatrului.

Căutătorul armoniei pierdute mărturisește că se afla în situația incomodă de a crede că, prin teoria și practicile sale, reinventa teatrul. Este o situație incomodă în ordinea morală a crede că roata începe cu tine, dar în situația călăuzei către sacru această situație este obligatorie și conferă prin ea însăși autenticitatea creatorului. Călăuza-regizor este unul care crede sincer în drumul său pe care tocmai el l-a creat. Este extrem de important ca refacerea cărării către sacru să se facă la persoana întâi. Altminteri alterează întregul demers teatral de parcurgere scenică a ritualului. Atunci regizorul ar juca asemenea actorului în propria sa regie. Ar fi, prin urmare, neautentic, ar deveni impur și blasfemiator al ritualului. Situația existențială a creatorului de teatru, a arhetipului, trebuie să fie aceea de echilibru dintre autenticitate până la jertfă și modestia umană cea mai adâncă, între ridicare a ochilor către cer și coborâre a genunchilor alături de participanții la ritual pe scenă. Mihai Vasile reușește acest echilibru, de aceea atât lucrarea *În căutarea armoniei pierdute*, cât și întregul său destin de autor de artă reușesc să singularizeze un portret de autor important pe scena culturii române dinainte și dincoace de 1989. În câteva spectacole readuce echilibru și demnitate în concepția publicului despre teatru în general sau

despre teatrul pur și simplu, despre țăranul român, marele creator de mit și de rit, despre actor și despre semnificația și necesitatea profundă a unui teatru. Actorul tradiției profunde românești este țăranul român, cel dintâi actor la teatrul eternității, cel căruia i s-a șoptit tăcerea sacrului și pe care el a făcut-o auzibilă celorlalți prin ritual. Cu rigoare și pedanterie artistică, Mihai Vasile recuperează, poate în ultimul ceas, tradiția autentică românească, aceea care a reținut experiențele fondatoare pentru acest popor, apoi o transfigurează artistic creând spectacole de teatru care devin bun comun al unor generații de actori și spectatori.

Toată mișcarea artistică din jurul Teatrului Equinox a jucat asumat și conștient rolul unei școli de sănătate spirituală, rolul unei școli de libertate a conștiinței la care mii de tineri au re-învățat să (se) rostească, să-și cunoască limba în care gândesc, să devină conștienți de mitologia țării lor, de autori importanți din cultura lumii.

Astăzi, din fenomenul de la Ploiești n-a mai rămas decât un ecou, materializat în manifestări la fel de remarcabile ale unui centru dramatic moderat și animat de Mihai Vasile. În condițiile în care cultura astăzi se propagă prin ecranul volatil al telefonului și tot mai puțin prin hârtie, cât de necesar și util ar fi un demers antropologic de anvergură celui urmat de Mihai Vasile! Cât de necesară ar fi o școală așa cum a fost Teatrul Equinox când școala de acum pare să-și găsească tot mai greu o direcție comună cu viitorul copiilor de azi!

BIBLIOGRAFIE

Vasile, Mihai, 2016, *În căutarea armoniei pierdute*, Ploiești: Editura Karta Graphic.
Vasile, Mihai (ed.), 2013, *Teatrul Equinox. Starea de a fi*, Ploiești: Editura Libertas.

Jonathan Hemmings

frjah@yahoo.co.uk

**Alocuțiune la lansarea cărții *Izvoare în deșert*,
Ploiești, 1 noiembrie 2016**

Preasfinții voastre, preaiubiți frați și surori întru Hristos,

Vă mulțumesc pentru acest prilej de a reveni la Ploiești. Este o ocazie de a mă bucura de harul frăției întru Hristos. Sunt onorat de a mă găsi înconjurat aici de personalități ale vieții spirituale și culturale românești. Mă simt privilegiat de a întâlni noi prieteni întru Hristos, însă darul cel mai de preț este de a regăsi pe cei dragi care fac parte din familia noastră internațională, fiii și fiicele mele spirituale și prietenii comunității noastre, Sfânta și de Viață Dătătoarea Cruce din Lancaster, Anglia.

Cu un profund sentiment de umilință și cu recunoștință vă mulțumesc pentru publicarea celei de-a doua ediții a cărții *Izvoare în deșert*. Această carte este produsul unei admirații profunde și îndelungate pentru cei ce au descoperit în deșert o comoară de binecuvântări. Am ținut propriile experiențe în acest peisaj mistic. Orice merit al acestei scrieri izvorăște din iubirea nețărmurită a lui Dumnezeu pentru mine, fiul risipitor și din râvna, răbdarea, bunătatea și exemplul de iubire al celor care au constituit făclii de credință și mi-au îndrumat pașii în propriul meu pelerinaj în deșert. O asemenea izbăvire îi este dăruită celui ce însetează după adevăr, iar Sfinții trimiși de Hristos ne dăruiesc apa vie din izvoarele pure ale credinței noastre ortodoxe. Doresc să menționez mai ales influența eminenței sale mitropolitul Antonie al Surojului, a arhimandritului Barnabas de la New Mills, a arhimandritului David de la Walsingham, a protopopului Michael Harper și a ieromonahului Ambrozie (părintele Alexey Young), ucenicul preafericitului Serafim Rose, care m-a miruns.

Apostolul Pavel scrie creștinilor din Efes (*Epistola către Efeseni* a Sfântului Apostol Pavel capitolul 5, versetul 2): *Și umblați întru iubire, precum și Hristos ne-a iubit pe noi și S-a dat pe Sine pentru noi, prinos și jertfă lui Dumnezeu, întru miros cu bună mireasmă. Când bem*

apa dătătoare de viață care provine din izvorul pur al ortodoxiei, suntem copleșiți de o iubire nemărginită care ne hrănește de-a lungul periplului nostru lumesc și de bucuria inexprimabilă de a împărtăși această apă dătătoare de viață cu toți cei ce însetează după Adevăr. Aceasta este viața bisericii – de a împărtăși Evanghelia.

Doresc să mulțumesc editurii Eikon Publications pentru încrederea pe care o au în această carte, pentru editarea atentă și în special părintelui Bogdan Georgescu și fiicei mele spirituale Alexandra Petrescu a cărei traducere exemplifică darul Duhului Sfânt la Rusalii.

Și vor veni alții de la răsărit și de la apus, de la miazănoapte și de la miazăzi și vor șede la masă în împărăția lui Dumnezeu. (Sfânta Evanghelie după Luca, 13 :29)

Avem așadar o mare lucrare de săvârșit, căci celor cărora li s-a dăruit mult, li se cere mult. Ne bucurăm cu cei ce se reîntorc la Biserica Ortodoxă. Plângem cu cei ce sunt exilați din ținuturile lor. Este prilej de bucurie când vedem că atât de multe dintre parohiile noastre sunt microcosmosuri ale Pogorârii Domnului, cu credincioși veniți din toate colțurile lumii. Aducem slavă lui Dumnezeu pentru că suntem martori la tăria credinței și la sporirea bisericii și ne rugăm să ne întărească pentru misiunea apostolică ce se desfășoară înaintea noastră, aceea de a împărtăși iubirea lui Dumnezeu unei lumi înfometate și însetate. Fie ca mărunțul meu prinos să fie primit întru slava lui Dumnezeu.

Slava lui Dumnezeu este revelată în fericire. Mila Domnului se revarsă în suferință. Harul Domnului se destăinuie în frăție. Puterea lui Dumnezeu se manifestă prin miracole. Iar iubirea lui Dumnezeu se manifestă în misiunea apostolică.

Dialogul nostru este cu raiul chiar și atunci când ne găsim în deșerturile orașelor noastre, unde ne descoperim pe noi înșine, pe cel viclean și pe Dumnezeu.

Hristos vorbește o singură limbă, aceea a iubirii pentru Creația Sa. Fie ca iubirea Sa să dea glas credinței noastre!

Lecture at the launch of the book
Izvoare în deșert/Fountains in the Desert,
Ploiești, 1st of November 2016

Dear Reverend Fathers in God, beloved brothers and sisters in Christ,

I thank you for this opportunity to come to Ploiești. Such an occasion provides me with the grace of fellowship. To be here amongst such an august body of worthy people is humbling. I am privileged to meet new friends in Christ but the most special gift is to be with those who are part of our extended family, my spiritual children and dearest supporters of our Community of the Holy and Life Giving Cross in Lancaster, England.

It is with a profound sense of thanksgiving that in humility I thank you for publishing *Fountains in the Desert*. It is the product of a long lived admiration for those who found the desert to be a treasury of blessings. I have simply woven my own experiences into this mystical landscape. Any worth in it springs from the overflowing love of God for me, a prodigal, and to those whose zeal, patience, kindness and loving example have been spiritual signposts of the faith for my own journey through the desert. Such salvation is experienced when one is thirsty for the Truth and the saints who Christ sends, provide the living water from which one drinks deeply of the sparkling fresh fountains of our Orthodox Christian faith. I wish to recognize in particular the heaven endowed, grace-filled influences of His Eminence Metropolitan Antony of Sourozh, Archimandrite Barnabas of New Mills, Archimandrite David of Walsingham, Archpriest Michael Harper and Hieroschemamonk Ambrose (formerly Fr. Alexey Young) the spiritual son of Blessed Seraphim Rose, who chrismated me .

The Apostle Paul writes to the Christians at Ephesus (*Ephesians 5:2*): *Walk in the way of love just as Christ loved us and gave Himself up for us as a fragrant offering and sacrifice to God*. When we drink deeply from these sparkling springs and living waters of Orthodoxy, there is an inevitable outpouring of love to sustain us in our journey and an inexpressible joy to share this life giving water with others who thirst after truth. This is the life of the Church, to share the Gospel.

I wish to acknowledge the trust placed in this book by Eikon Publications, in the production of this edition and especially for the work of editing by my spiritual brother Pr.

Bogdan Georgescu and my spiritual daughter Alexandra Petrescu whose careful translation exemplifies the gift of the Holy Spirit at Pentecost.

And they shall come from the east, and from the west, and from the north, and from the south, and shall sit down in the kingdom of God (Luke 13:29).

So we have much to do – because for to those who have been given much, much is expected. We rejoice with those returning to the Orthodox Church. We weep with those who find themselves exiled from their lands. We are warmed by the fact that so many of our parishes are microcosms of Pentecost with faithful being welcomed from all over the world regardless of nationality. We thank God that we witness strength of faith and growth in His Church and we ask empowerment for the apostolic mission set before us to bring God's love to a hungry and thirsty world. May my poor offering bring glory to God.

The glory of God is revealed in joy. The mercy of God is experienced in suffering. The grace of God is discovered in fellowship. The power of God is realised in miracles. The love of God is manifested in mission.

Our dialogue is with heaven, even in the deserts of our cities where we encounter ourselves, the evil one and God.

Christ only speaks one language and that is the language of love for His creation. May His love give voice to our faith!

Cuprins

Sebastian Ștefănuță
Cuvânt înainte / pag. 5

Sebastian Ștefănuță
Foreword / pag. 17

PARTEA ÎNTÂI: **JURNALUL** / 29

Serenela Ghițeanu
Scurtă radiografie a jurnalului / pag. 31

Ioana-Ruxandra Fruntelată
Etnologia: a fotografia timpul.
Schițe dintr-un pseudojurnal de teren etnologic / pag. 35

Corina Matei
Comice triste / pag. 43

Marin Constantin
Jurnalul de teren ca mărturie a căutării etnografice: însemnări despre o anchetă genealogică în satul Tilișca (județul Sibiu) (1999-2000) / pag. 51

Anișoara Ștefănuță
Jurnal Tiheró, Grecia, august 2016 / pag. 61

Sebastian Ștefănuță
Jurnal de teren Tiheró (prefectura Evros, Grecia), 6-11 august 2016, și Skra (prefectura Kilikis, Grecia), 16-21 august 2016 / pag. 81

Elena Dudău
Către o antropologie a emoțiilor (Un prim jurnal cu ocazia unei cercetări în localitatea Cerna, județul Tulcea, 4-9 septembrie, 2016) / pag. 105

Cristina-Ioana Gherghe

Pe la porți, printre oameni și povești (Un al doilea jurnal cu ocazia unei cercetări în localitatea Cerna, județul Tulcea, 4-9 septembrie, 2016) / pag. 111

Bogdan-Costin Georgescu

Fragmente de jurnal / pag. 117

Gheorghică Geană

Boabe de zăbavă. Reflecții din teren și nu numai / pag. 145

PARTEA A DOUA: MISCELANEU / 179

Marin Constantin

***Annuaire Roumain d'Anthropologie*: despre universul tematic al unei reviste antropologice românești / pag. 181**

Adina Baci

Aspecte ale antropologiei biomedicale bucureștene / pag. 193

Marian Nuțu Cîrpaci

Țigani, o categorie socială etnic neomogenă / pag. 197

Silvia-Diana Šolkotović

Cercetări etnografice în Timocul sârbesc / pag. 207

Stelu Șerban

Minorități discrete și modernizare în Europa de Sud-Est / pag. 211

Stelu Șerban

Hidden minorities and modernization in South East Europe / pag. 219

Ελένη Γρομπανοπούλου (Eleni Ghrobanopulu)

Configurarea istorică a studiilor folclorice de-a lungul sec. al XIX-lea și până la jumătatea sec. al XX-lea în spațiul european și cel elen / pag. 229

Ελένη Γρομπανοπούλου (Eleni Grompanopoulou)

The historical formation of folklore studies in the 19th century – mid. 20th century in Europe and Greece / pag. 237

Dragoș Grigorescu

Un destin cultural (*In honorem* Mihai Vasile) / pag. 245

Jonathan Hemmings

Alocuțiune la lansarea cărții *Izvoare în deșert*, Ploiești, 1 noiembrie 2016 / pag. 261

Jonathan Hemmings

Lecture at the launch of the book *Izvoare în deșert* / *Fountains in the Desert*, Ploiești, 1st of November 2016 / pag. 263



**ANUARUL
SOCIETĂȚII PRAHOVENE
DE ANTROPOLOGIE GENERALĂ nr. 3
2017**